

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**O NÃO-SER E O SIMBÓLICO NAS PRIMEIRAS OBRAS DE MERLEAU-PONTY**

MARIANA CABRAL TOMZHINSKY SCARPA

CURITIBA

2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

MARIANA CABRAL TOMZHINSKY SCARPA

**O NÃO-SER E O SIMBÓLICO NAS PRIMEIRAS OBRAS DE MERLEAU-PONTY**

Dissertação apresentada como requisito parcial à  
obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado  
em Filosofia do Setor de Ciências Humanas,  
Letras e Artes da Universidade Federal do  
Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Damon Santos  
Moutinho.

CURITIBA

2012

Catálogo na publicação  
Sirlei do Rocio Gdulla – CRB 9ª/985  
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Scarpa, Mariana Cabral Tomzhinsky  
O não-ser e o simbólico nas primeiras obras de Merleau-Ponty /  
Mariana Cabral Tomzhinsky Scarpa. – Curitiba, 2012.  
117 f.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

1. Merleau-Ponty, Maurice – Crítica e interpretação. 2. Filosofia francesa. 3. Percepção (Filosofia) – Fenomenologia. I. Título.

CDD 194.09



Universidade Federal do Paraná  
Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA - Mestrado

ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

DEFESA nº 80 de 2012

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de concentração: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA e CONTEMPORÂNEA.

No segundo dia do mês de março do ano de dois mil e doze, às quatorze horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Dr. Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP), Dr. Leandro Neves Cardim (UFPR), sob a orientação do professor Dr. Luiz Damon Santos Moutinho, com a finalidade de julgar a dissertação da candidata Mariana Cabral Tomzhinsky Scarpa, intitulada "**O não-ser e o simbólico nas primeiras obras de Merleau-Ponty**", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feitas pelo professor Dr. Luiz Damon Santos Moutinho. Após haver analisado o referido trabalho e arguido a candidata, os membros da banca examinadora deliberaram pela "APROVAÇÃO" do mesmo HABILITANDO-O ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração em HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e segmento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

Curitiba, 02 de março de 2012.

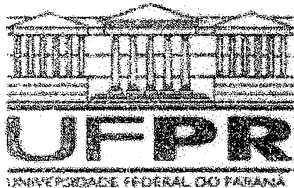
Aurea Junglos  
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR

Dr. Luiz Damon Santos Moutinho  
Orientador e Presidente da banca examinadora  
UFPR

Dr. Marcus Sacrini Ayres Ferraz  
Primeiro examinador  
UFRGS

Dr. Leandro Neves Cardim  
Segundo examinador  
UFPR





**AValiação da DISSERTAÇÃO**  
Defesa nº 80 de 02/03/2012

**Mestranda: Mariana Cabral Tomzhinsky Scarpa**

**Título da Dissertação "O não-ser e o simbólico nas primeiras obras de Merleau-Ponty"**

Integrantes da banca examinadora	Notas
Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho (UFPR) Orientador e Presidente da banca examinadora	9,5
Prof. Dr. Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP) Primeiro examinador	9,5
Prof. Dr. Leandro Neves Cardim (UFPR) Segundo examinador	9,5
Média final	9,5
Conceito	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores registraram no corpo da dissertação as correções sugeridas.

*Luiz Damon Santos Moutinho*

Dr. Luiz Damon Santos Moutinho  
Orientador e Presidente da banca examinadora

UFPR

*Marcus P. A. Ferraz*

Dr. Marcus Sacrini Ayres Ferraz  
Primeiro Examinador  
USP

*Leandro Neves Cardim*  
Dr. Leandro Neves Cardim  
Segundo Examinador  
UFPR

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9

Profa. Dra. Maria Isabel Limongi  
Coordenadora do PGFILOS



## **Dedicatória**

Ao meu Lindo.

## **Agradecimentos**

Ao meu orientador, professor doutor Luiz Damon Santos Moutinho pelos anos de dedicação e paciência com a minha pesquisa e pela amizade.

Aos professores presentes na banca de defesa, professor doutor Marcus Sacrini Ayres Ferraz e professor doutor Leandro Neves Cardim. Aos componentes da banca de qualificação da dissertação, o professor doutor Leandro Neves Cardim, o professor doutor Alexandre Carrasco, minha imensa gratidão por me auxiliarem em grupos de estudos, em aulas e em conversas paralelas.

Aos meus pais que me deram a vida, Laura e Wagner, agradeço pelo carinho com que me apoiaram desde os primeiros aprendizados. E aos pais que a vida me deu, Patrícia e Ronildo, Rosângela e Darcy, o meu enorme agradecimento.

Ao Thiago, pelo amor e imenso prazer de compartilhar a vida.

Aos meus amigos: Emirena, Jeovane, Gisele, Cinelli, Luciana, Selma e Marcelo pelas conversas, pelas risadas, pelos momentos juntos e aos demais colegas que me acompanharam nas aulas, grupos de estudos e congressos.

À minha avó Célia pelo exemplo de estudo, de dedicação e inspiração. À minha irmã Carolina, ao meu sobrinho Luis Felipe e aos demais familiares que me apoiaram.

Ao programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná.

À Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo apoio financeiro recebido ao longo da pesquisa.

## Resumo

Para delinear a gênese do simbólico em Merleau-Ponty, percorremos em suas obras iniciais, *A estrutura do comportamento* e *Fenomenologia da percepção*, os elementos que apontam para o surgimento desta ordem e suas implicações na filosofia do autor. Primeiramente, compreendendo a divisão realizada pelo filósofo francês em três grandes estruturas, a física, a vital e a humana, bem como o envolvimento destas ordens com o plano do simbólico. A partir daqui, a presente leitura diverge de alguns comentadores no que tange a abrangência deste novo campo, pois o simbólico para uns, é exclusivo do humano, quando no próprio Merleau-Ponty ele se inicia no plano da adaptação (instrumental) do animal ao seu meio. Assim, veremos a diferença existente entre o campo simbólico que se abre ao animal e o que torna possível ao humano uma multiplicidade perspectiva. Tal ganho humano será realizado não por uma consciência constituinte do mundo, ele virá como movimento do corpo em direção a um mundo que ele nunca abarca, mas que ele não deixa de vivenciar. Num segundo momento, carece entender o papel que o corpo ocupa na filosofia de Merleau-Ponty e contra que perspectivas ele surge. Tendo em vista a necessidade do autor de superar a dicotomia clássica entre sujeito e objeto, signo e significação, alma e corpo; o corpo assumirá o privilégio de ser o sujeito da percepção, o veículo do ser no mundo. Desta forma, o corpo deve possibilitar a imbricação destas esferas antes opostas, ele deve permitir a assunção paradoxal do ser “para-nós” e “em-si”, se expressando como corpo simbólico. Mas será justamente no retorno à experiência primordial de expressão, neste movimento de abertura para o novo, que uma certa “polarização” é requerida para que se dê o nascimento do sentido, e esta abertura será exposta por Merleau-Ponty como “não-ser”. Neste momento a *Fenomenologia da percepção* pode ser levada a um impasse, pois a postulação de um não-ser instaura uma dupla interpretação no discurso merleauPontiano. De um lado, podemos compreendê-la como inerente ao movimento de expressão criadora, pois para que o novo se engendre é preciso manter uma distância que não seja reconhecida como completa exterioridade e nem mesmo como suporte interior; desta forma, o não-ser seria entendido como uma abertura necessária no âmbito da própria temporalidade, sendo aquilo que impede a expressão de se fixar totalmente, possibilitando o surgimento de significações autênticas. Por outro lado, tal postulação pode ser entendida como reveladora de um impensado em Merleau-Ponty. Como se esta postulação reabrisse o dualismo por meio de um resquício de idealismo que exige ainda a presença de um si indeclinável, uma vez que este não-ser seria compreendido ainda como uma interioridade por meio da qual a experiência é organizada. Por fim, ao tentarmos compreender o movimento temporal, fundamento de todas as descrições merleau-pontianas, é que poderemos entender qual é o sentido que o filósofo confere a esta noção de não-ser (ou de vazio, por oposição a um ser pleno), tendo em vista o projeto de uma fenomenologia da percepção. E com isso, poderemos descobrir se há realmente criação na *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty ou se tudo já está dado de antemão.

Palavras-chave: Criação; Linguagem; Merleau-Ponty; Não-ser; Simbólico.



## Résumé

Pour délimiter la genèse du symbolique chez Merleau-Ponty, nous passons par ses premières œuvres, *La structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception*, les éléments indiquant l'émergence de cet ordre et ses implications dans la philosophie de l'auteur. Tout d'abord, comprenant la division faite par le philosophe français dans trois grandes structures: la physique, la vitale et l'humaine ainsi que l'implication de ces commandes avec le plan symbolique. A partir d'ici, cette lecture diffère de certains commentateurs quant à la portée de ce nouveau champ, car le symbolique pour quelques-uns, c'est une exclusivité de l'humain, et chez Merleau-Ponty lui-même, il commence dans le plan de l'adaptation (instrumentale) de l'animal à son milieu. Ainsi, on verra la différence entre le champ symbolique qui s'ouvre à l'animal et ce qui rend possible à l'humain une multiplicité perspective. Le gain humain ne sera pas réalisé par une conscience constitutive du monde, il viendra comme le mouvement du corps vers un monde qu'il ne saisie jamais, mais qu'il ne cesse pas de vivre. Deuxièmement, il est nécessaire pour comprendre le rôle que le corps joue dans la philosophie de Merleau-Ponty et les perspectives contre lesquelles il se pose. Étant donné le besoin de l'auteur à surmonter la dichotomie classique entre sujet et objet, signe et signification, l'âme et le corps; le corps aura le privilège d'être le sujet de la perception, le véhicule de l'être au monde. Ainsi, le corps doit permettre le chevauchement de ces sphères auparavant opposés, il doit permettre l'ascension paradoxale d'être «pour-nous» et «en soi», s'exprimant en tant que corps symbolique. Mais c'est précisément le retour à l'expérience primordiale d'expression, ce mouvement d'ouverture du nouveau, qu'une certaine "polarisation" est nécessaire afin de prendre la naissance du sens, et cette ouverture sera exposée par Merleau-Ponty comme «non-être». A cette époque la *Phénoménologie de la perception* peut être amené à une impasse, car la postulation d'un non-être établit une double interprétation dans le discours merleau-pontien. D'une part, nous pouvons le comprendre comme inhérent au mouvement de l'expression créatrice, car pour que le nouveau se forme, il est nécessaire de maintenir une distance qui n'est pas reconnue comme extériorité complète et ni même support intérieur, de cette façon, le non-être serait compris comme une ouverture nécessaire dans la temporalité, et qui empêche l'expression de se fixer totalement, ce qui permet l'émergence de significations authentiques. D'autre part, cette postulation peut être comprise comme une indication d'une impensé de Merleau-Ponty. Comme si cette postulation reouvrait le dualisme à travers une trace d'idéalisme qui exige également la présence d'un Soi indéclinable, une fois que ce non-être serait compris comme une interiorité par laquelle l'expérience est organisée. Enfin, en essayant de comprendre le mouvement temporel, le fondement de toutes les descriptions de Merleau-Ponty, on peut comprendre le sens que le philosophe donne à cette notion de non-être (ou vide, par opposition à un être plein) en vue du projet d'une phénoménologie de la perception. Et avec cela, nous pouvons savoir s'il y a vraiment de création dans la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty, ou si tout est donné à l'avance.

Mots-clés: création, langage, Merleau-Ponty, le non-être; symbolique.

## Sumário

Abreviações .....	1
Introdução .....	2
1º Capítulo: A gênese da estrutura .....	4
Introdução: a noção de <i>Gestalt</i> (estrutura/forma) .....	4
As formas sincréticas, amovíveis e simbólicas .....	8
A ordem física, vital e humana .....	14
2º Capítulo: O corpo próprio e a criação .....	30
Sobre os horizontes perceptivos .....	30
O corpo-objeto e o corpo próprio .....	32
O esquema corporal .....	43
3º Capítulo: Linguagem e criação .....	54
Do impasse gerado no tratamento da linguagem .....	54
A linguagem em Merleau-Ponty .....	56
Criação e não-ser .....	63
A subjetividade .....	67
Sobre a ambiguidade da expressão .....	73
4º Capítulo: Temporalidade e não-ser .....	81
Sobre o horizonte temporal .....	81
O tempo: uma conversa entre comentadores .....	89
Liberdade e Não-ser .....	99
Conclusão .....	107
Bibliografia .....	113

## Abreviações

As obras de Merleau-Ponty citadas ao longo do texto serão abreviadas da seguinte forma:

C - *Conversas*

In – *Un inédit de Maurice Merleau-Ponty*

In Pa – *L'institution..., La passivité... Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*

N – *La Nature*

OE – *L'oeil et esprit*

P – *Parcours*

P II – *Parcours II*

PhP – *Phénoménologie de la perception*\*\*\*

PM – *A prosa do mundo*

PrP – *O primado da percepção*

RC – *Résumés de cours*

S – *Signes*

SC – *A estrutura do comportamento*

SNS – *Sens et non-sens*

Sor – *Merleau-Ponty à la Sorbone*

VI – *O visível e o invisível*

\*\*\* Para a citação da *Fenomenologia da Percepção* será utilizada a sigla *PhP*, retirada da edição francesa *Phénoménologie de la Perception*. A paginação seguirá a seguinte ordem: primeiro a edição francesa e em seguida a brasileira.

## **Introdução:**

Para delinear a gênese do simbólico em Merleau-Ponty, percorremos em suas obras iniciais, *A estrutura do comportamento* e *Fenomenologia da percepção*, os elementos que apontam para o surgimento desta ordem e suas implicações na filosofia do autor. Primeiramente, compreendendo a divisão realizada pelo filósofo francês em três grandes estruturas, a física, a vital e a humana, bem como o envolvimento destas ordens com o plano do simbólico. A partir daqui, a presente leitura diverge de alguns comentadores no que tange a abrangência deste novo campo, pois o simbólico para uns, é exclusivo do humano, quando no próprio Merleau-Ponty ele se inicia no plano da adaptação (instrumental) do animal ao seu meio. Assim, discutiremos a função simbólica na fronteira entre a animalidade e a humanidade, apontando para a diferença existente entre o campo simbólico que se abre ao animal e o que torna possível ao humano uma multiplicidade perspectiva. Tal ganho humano será realizado não por uma consciência constituinte do mundo, ele virá como movimento do corpo em direção a um mundo que ele nunca abarca, mas que ele não deixa de vivenciar. Se n' *A Estrutura...* a função simbólica que se abre no interior da ordem humana é entendida como um comportamento simbólico, na perspectiva do sujeito perceptivo da *Fenomenologia...* ela é apresentada como ser-no-mundo, noção que une corpo próprio (fenomenal) e mundo.

Com isso, carece entender num segundo momento, o papel que o corpo ocupa na filosofia de Merleau-Ponty e contra que perspectivas ele surge. Tendo em vista a necessidade do autor de superar a dicotomia clássica entre sujeito e objeto, signo e significação, alma e corpo; o corpo assumirá o privilégio de ser o sujeito da percepção, o veículo do ser no mundo. Desta forma, o corpo deve possibilitar a imbricação destas esferas antes opostas, ele deve permitir a assunção paradoxal do ser “para-nós” e “em-si”, se expressando como corpo ambíguo, por meio da noção de esquema corporal.

Mas será justamente no retorno à experiência primordial de expressão, neste movimento de abertura para o novo, que uma certa “polarização” é requerida para que se dê o nascimento do sentido, e esta abertura será exposta por Merleau-Ponty como “não-ser”. Neste momento a *Fenomenologia da percepção* pode ser levada a um impasse, pois a postulação de um não-ser instaura uma dupla interpretação no discurso merleauPontiano. De um lado, podemos compreendê-la como inerente ao movimento de expressão criadora,

pois para que o novo se engendre é preciso manter uma distância que não seja reconhecida como completa exterioridade e nem mesmo como suporte interior; desta forma, o não-ser seria entendido como uma abertura necessária no âmbito da própria temporalidade, sendo aquilo que impede a expressão de se fixar totalmente, possibilitando o surgimento de significações autênticas. Por outro lado, tal postulação pode ser entendida como reveladora de um impensado em Merleau-Ponty. Como se esta postulação reabrisse o dualismo por meio de um resquício de idealismo que exige ainda a presença de um si indeclinável, uma vez que este não-ser seria compreendido ainda como uma interioridade por meio da qual a experiência é organizada.

Para investigarmos melhor esta questão é necessário compreender o que Merleau-Ponty entende por subjetividade, mas esta somente será bem compreendida quando passarmos ao capítulo da temporalidade, que constitui o coração da *Fenomenologia...*, no sentido que é nele que se revela a “estrutura concreta” do ser, que é temporal, já que o tempo para o fenomenólogo é a “medida do ser”. Portanto, neste trabalho pretendemos acompanhar o surgimento do simbólico, que se dá, desde a expressão realizada pelo artista (pelo pintor, escritor, músico, etc.) como também a partir da análise da fala autêntica, nesta região de não-ser; analisando este movimento criador da expressão pretendemos compreender em que medida Merleau-Ponty pode introduzir esta noção de não-ser (ou de vazio, por oposição a um ser pleno), tendo em vista o projeto de uma fenomenologia da percepção. E, sendo assim, descobrir se há realmente criação na *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty ou se tudo já está dado de antemão.

## A gênese da estrutura

### 1.1) Introdução: a noção de *Gestalt* (estrutura/forma).

“A gênese do sentido nunca está terminada” Merleau-Ponty (OE, p. 70).

A empreitada lançada em *A Estrutura do Comportamento* (1942) é a de compreender a noção de comportamento<sup>1</sup> por meio da reestruturação da relação entre a natureza e a consciência. Para tanto, Merleau-Ponty (SC, p.252) assume sua “descrição, sempre do ponto de vista do ‘espectador estrangeiro’”<sup>2</sup> dos fenômenos. O que lhe possibilita precisar a crítica à ideia de natureza como pura exterioridade, submetida às categorias rígidas da visão objetiva/intelectualista, como por exemplo: a categoria de quantidade, medida, ou mesmo a de causalidade, etc. Para o autor, a natureza é concebida como um conjunto de estruturas que se organizam segundo parâmetros perceptivos, cujo sentido dos fenômenos apreendidos não se destaca<sup>3</sup> dos eventos materiais expostos,

---

<sup>1</sup> O comportamento, para o fenomenólogo, não se localiza no sistema nervoso central, como acreditavam algumas psicologias, mas sim no debate do organismo com seu ambiente físico e no caso do homem, também com seu ambiente social. Conforme Bimbenet (2000, p.59, minha tradução) “o comportamento não é nem uma coisa nem uma ideia, nem um amontoado de reflexos cegos, nem invólucro de uma pura consciência; em sua neutralidade é possível perceber o ‘debate’ perpétuo do homem com um mundo psíquico e social”. Tendo o debate da localização “do significado do lugar na substância nervosa” (já que o autor mostra que a organização do sistema nervoso não é garantida pelos aspectos anatômicos) como pano de fundo, é que se começa indiretamente uma abordagem da “função simbólica” ou da “atitude categorial” (termo cunhado no seio dos estudos sobre afasia no início do século passado, conforme menciona Verissimo, 2009, p.74); pois ao refutar os reflexos como fenômenos isolados bem como ao refutar o cérebro enquanto centro organizador do sistema nervoso, o autor aponta para uma ambivalência do espaço corporal, e é aqui que aparece o ápice da forma simbólica.

<sup>2</sup> Acreditamos que a adoção do ponto de vista exterior, nesta primeira obra, seja estratégica para analisar os pressupostos encontrados tanto na ciência empirista quanto na intelectualista. Tal atitude vem integrar e complementar a perspectiva metodológica oposta encontrada na *Fenomenologia...*, uma vez que é no “interior” das descrições destas ciências que o autor aponta para contradições existentes nas oposições clássicas: psíquico e fisiológico. Mas de acordo com Verissimo (2009, p. 37) “Merleau-Ponty utiliza esse termo [espectador estrangeiro] para referir-se aos estudos do comportamento animal e humano que se eximem de pressupor ou de considerar, seja na auto-observação, seja na observação de outrem, qualquer tipo de experiência interna de tipo psíquico ou consciente, [e que] o behaviorismo é o exemplo mais claro destas ciências voltadas aos fatos exteriores do comportamento”. Contudo, nas observações feitas por Merleau-Ponty sobre a estratagem utilizada em *A Estrutura do comportamento*, o autor afirma que “considerando do exterior o homem que percebe, e buscando extrair o sentido válido das pesquisas experimentais que o abordam do ponto de vista do espectador estrangeiro” (P II, p.13, minha tradução), “esta primeira análise, nos reconduziria, ao menos, de uma concepção objetivista do corpo a uma estrutura do comportamento que já a desamarra da ordem das coisas, e a reintegra como totalidade a ser compreendida na percepção do espectador” (P II, p.17, minha tradução).

<sup>3</sup> Segundo Merleau-Ponty (SC, p.327) “o significado que encontro num conjunto sensível já lhe era aderente. (...) O significado é encarnado”.

consequentemente, a natureza ganha uma concavidade onde os comportamentos aparecem, apresentando assim, um contato da consciência com a realidade concreta. Resignificando a noção de natureza, o filósofo também transforma a de consciência, que deixa de ser entendida como uma subjetividade constituinte, tampouco como uma condensação dos estímulos produzidos pelo ambiente em que ela se insere, e passa a ser apreendida como uma “experiência perceptiva”. Conforme Merleau-Ponty (SC, p.329) “para que haja percepção, isto é, apreensão de uma existência, é absolutamente necessário que o objeto não se ofereça inteiramente ao olhar que nele pousa e que reserve aspectos visados na percepção presente, mas não possuídos”. Desta forma, a percepção apreende o sensível que compõe a natureza, mas com reservas, uma vez que ela não o abarca completamente e que sua visão sempre se faz por perspectivas, não autorizando um ponto de vista eterno e absoluto no momento da percepção. Isso não quer dizer que só apreendemos partes de um todo, sem sucesso na reunião destes recortes da experiência, tal como faz a psicologia comportamental.

A psicologia comportamental oferece uma análise parcial que decompõe o comportamento em reflexos e reflexos condicionados, fornecendo as leis para um dado comportamento, mas perdendo com isso, a possibilidade de prover as estruturas do comportamento, que são propriamente seu fundamento. Os psicólogos pretendem conservar a todo custo a distinção “realista” entre causas e condições, como se apenas os estímulos e as respostas fossem realidades determinantes de um comportamento. Desta maneira, a ciência faz de suas variáveis ideais realidades comportamentais, numa atitude teórica de objetivação científica. Entretanto, a partir do momento que o comportamento não é apenas uma realidade material estrita, incorre-se erroneamente na tentativa de explicá-lo filosoficamente por meio da subjetivação, como pura realidade psíquica. Essas duas tendências antagônicas transformam o *para-si* (subjetividade filosófica) e o *em-si* (pura objetividade científica) em concorrentes que disputam à revelia da verdade, mas essa rivalidade impede uma comunicação entre a ciência e a filosofia, bem como impossibilitam a relação entre o mundo sensível e o mundo cultural, na qual estas correntes se depreendem e originariamente são integradas. Anterior aos esforços do pensamento reflexivo encontrados nestas doutrinas, o autor quer resgatar a unidade do mundo, não assumindo um ponto de vista abstrato, mas entendendo que o nosso contato inicial com o mundo é

tomado, como afirma Merleau-Ponty (SC, p.284), por “uma estrutura que não pertence propriamente nem ao mundo exterior, nem à vida interior”. Deste modo, o conceito de estrutura recoloca em questão a alternativa clássica entre a existência como coisa ou pura exterioridade e a existência como consciência ou pura interioridade, uma vez que possibilita a união destas esferas, conforme se identifica na noção de forma esta imbricação, já que nela as qualidades são irredutíveis às partes isoladas do fenômeno.

Com isso, a noção de forma<sup>4</sup> supera a concepção da tradição metafísica<sup>5</sup> justamente porque rompe com a antítese empirista e intelectualista, que adota a separação entre sensação e percepção, sensibilidade e inteligência, entre o caos e uma instância superior organizadora, há para a noção de forma, diferentes tipos de integração ou níveis de organização. A importância desta noção consiste em garantir um alcance transcendental às descrições realizadas pela ciência, assim, ela ultrapassa o objetivismo científico, ao mesmo tempo em que ela não se reduz a uma realidade física, mas não a ponto de assumir uma perspectiva idealista que visa atingir um universal abstrato. A forma participa da ideia na medida em que realiza um significado, mas ela não é uma ideia, no sentido de um *noema*, de uma consciência puramente intelectual, ela é um significado sensível ou percebido, uma estrutura cujo conjunto permite pensar o mundo percebido pelo fato dela refletir uma unidade destes objetos. Conforme Merleau-Ponty (SC, p.319) “o que há de profundo na Gestalt da qual partimos não é a ideia de significado, mas a de estrutura, a junção de uma ideia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais passam, diante de nós, a ter um sentido, a inteligibilidade no estado nascente”. Assim, a

---

<sup>4</sup> Para Dupond (2010, p.26) “A noção de estrutura, oriunda da teoria da forma (Gestalt-theorie), dos trabalhos de Goldstein (A estrutura do organismo) e da linguística estrutural, introduz um novo ‘regime de pensamento’ porque indica um caminho fora da correlação sujeito-objeto que domina a filosofia de Descartes a Hegel”. Outro ponto importante sobre a forma, é que ela adota três princípios, a saber, o de totalidade, o de auto-regulação e o de transformação, que se relacionam nas três ordens denominadas por Merleau-Ponty como física, vital e humana. Conforme Falabretti (2008, p.186) “cada situação, cada momento é determinado pelo conjunto dos outros – *totalidade* – e o seu valor depende de um estado de equilíbrio que é de caráter intrínseco da relação – *auto-regulação*. As formas, também operam de modo dinâmico – *transformação* e todas ordens ou graus de comportamento estão em conexão com as formas”.

<sup>5</sup> Há metafísica em Merleau-Ponty na medida em que ele confere uma relativa autonomia ao mundo (mas este não é entendido como causa primeira), quando ele reconsidera a amplitude do próprio sensível; entretanto, nos anos 40 o autor ainda estará vinculando a autonomia do sensível em conformidade com as capacidades perceptivas do sujeito, o que geraria um prejuízo abolido nos últimos anos do filósofo, quando este realmente adota uma postura realista metafísica. Esta se caracteriza, conforme Ferraz (2007, p.30) quando “estamos diante de um real independente da subjetividade. O real é em si mesmo sensível e essa qualificação mínima do ser no mundo desarma o ceticismo radical, segundo o qual *nada* se soubesse acerca do modo como a realidade é nela mesma”.



teoria da Gestalt pretende superar estas antinomias do substancialismo: a do realismo e a do espiritualismo. A primeira, entende a forma como um acontecimento da natureza, como uma causa ou um objeto real; e a segunda, a teoria do espiritualismo, mantém uma oposição entre substância e matéria que garante a originalidade da estrutura biológica e psíquica, mas no que concerne a coerência da ordem física, esta só é obtida pela submissão às outras duas ordens. Todavia, quando uma filosofia renuncia de fato a noção de substância, é porque ela quer tratar de um único universo possível, que é o da forma. A forma, para Merleau-Ponty (SC, p.144), “possui propriedades originais relativas às das partes que podemos destacar dela. Cada momento é determinado pelo conjunto dos outros e seu valor respectivo depende de um estado de equilíbrio total, cuja fórmula é um caráter intrínseco da ‘forma’”; tal como a função realizada por uma nota musical em relação ao todo de uma melodia. Assim, a solução encontrada quando se leva a cabo a investigação sobre a forma, é um aprofundamento de seu universo em diferentes níveis<sup>6</sup>, bem como uma mudança no tratamento de algumas esferas (concebidas pela ciência e até mesmo pela filosofia clássica como opostas), apontando na direção de uma síntese entre natureza e cultura, sujeito e objeto, corpo e consciência, mas não a ponto de impossibilitar a distinção entre esses termos.

Uma mudança na maneira de entender e classificar o comportamento, antes como elementares e complexos e agora em outros três níveis<sup>7</sup>: sincrético, amovível e simbólico, marca uma transformação estrutural, um reconhecimento da forma como “horizonte do conhecimento”<sup>8</sup>, sendo que este horizonte se encontra sempre numa relação dinâmica e aberta. Essas três formas são divididas de acordo com o tipo de comportamento que é mais familiar ao organismo, mas isso não significa reparti-los em três grupos diferentes, mas sim

---

<sup>6</sup> De acordo com Falabretti (2008, p.183) “a partir da análise das diferentes formas de comportamento Merleau-Ponty busca evitar a armadilha ontológica na qual se encontram envolvidas as teorias clássicas que descrevem o comportamento. Para tanto, é necessário reconhecer que toda descrição deve, primeiramente, se dirigir à experiência concreta do comportamento sem os limites de uma análise exclusivamente fisiológica e, ainda, sem desvios metafísicos que o reduzem a uma mera representação da consciência. A noção de forma não opõe mais as categorias sujeito e objeto. Ela organiza, contra o dualismo clássico, uma amarração da alma e do corpo sob a perspectiva de que sujeito e objeto são enraizados um no outro”.

<sup>7</sup> Para Ferraz (2006, p.30) “a analogia entre os sistemas físico e psíquico revela-os como diferentes manifestações de um mesmo princípio, a forma. Merleau-Ponty radicalizará tal analogia propondo um universo organizado em diferentes níveis de *Gestalten*”.

<sup>8</sup> É por meio da noção de estrutura que Merleau-Ponty pôde descrever uma unidade significativa no comportamento, um horizonte de conhecimento que se desdobra nas formas amovíveis, sintéticas e simbólicas.

perceber “estruturas limites” em que os comportamentos transitam, pois para Merleau-Ponty (SC, p.162) “não há espécie animal cujo comportamento *jamais* ultrapasse o nível sincrético ou *jamais* desça abaixo das formas simbólicas”. É importante também atentar que as dimensões fundamentais de espaço e tempo se encontram nestes três níveis, apesar de possuírem sentidos diferentes<sup>9</sup> em cada um deles. Sendo a forma simbólica a que mais exige a atividade do espaço e do tempo. Vejamos melhor como isso se desenrola.

### 1.2) As formas sincréticas, amovíveis e simbólicas.

“O homem quer apenas isso, viver como o animal, sem melancolia, sem dor; e o quer entretanto em vão, porque não quer como o animal” (Nietzsche, 2003, p.7).

No nível das formas sincréticas um comportamento animal está mais ligado ao quadro de suas condições naturais, engajado na matéria de certas situações concretas, de forma que as relações que ele exerce são apenas alusivas à sua situação vital. A abertura a situações inéditas só é possível indiretamente e tampouco ultrapassa o quadro das situações que o animal encontra em sua vida natural. Conforme o exemplo do sapo descrito por Merleau-Ponty, o animal persevera em sua tentativa de apreensão de uma minhoca colocada atrás de um vidro, porque em seu ambiente natural um alvo móvel exige repetidas tentativas para uma apreensão. Por outro lado, se lhe é dado uma formiga com gosto ruim, bastará uma única experiência para produzir uma inibição no movimento de apreensão, ou quando lhe é oferecido um pedaço de papel preto agitado por um fio, após a primeira apreensão ocorre uma inibição que cessa com o passar do tempo. Desta feita, mesmo quando uma aprendizagem é possível, ela se dirige apenas a situações vitais semelhantes, mas a aprendizagem para o autor não é mera repetição do mesmo gesto, ela deve propiciar uma resposta adaptada para diferentes meios e com isso, abranger os detalhes do dispositivo experimental.

---

<sup>9</sup> Em Merleau-Ponty (SC, p.162) “é claro que um movimento instintivo, ligado a uma situação sincrética, está adaptado aos caracteres espaciais do objeto instintivo e comporta um ritmo temporal”. Assim, há de alguma maneira a expressão temporal e espacial mesmo no nível mais elementar da escala estrutural do comportamento, uma vez que o mundo habitado pelos organismos não pode ser pleno, nem mesmo constituído a partir de inúmeros elementos de uma cadeia causal. Com isso, o mundo exige uma temporalidade bem como uma espacialidade.

Já nas formas amovíveis, vemos o aparecimento de *sinais* que não são determinações instintivas de uma espécie, mas sim “fundados em estruturas relativamente independentes dos materiais nos quais se realizam” (Merleau-Ponty, SC, p.165). Há manifestações de um comportamento adaptado ao imediato e não ao virtual, aos valores funcionais e não propriamente às coisas. No exemplo do chimpanzé que aprendeu a manejar a caixa a fim de atingir seu objetivo de pegar uma fruta no alto da jaula, quando colocado numa outra jaula juntamente com um segundo macaco que se encontra sentado numa caixa, este primeiro símio não é capaz de manejar novamente a caixa; há uma diferença entre a caixa que ele e seu companheiro somente se apoiam para repousar e a que ele utiliza como instrumento. Nesta situação o filósofo francês vê um apelo ao espaço vivido por oposição a um recurso ao espaço virtual, pois o que falta ao animal é desenvolver um comportamento regulado pelas propriedades objetivas dos instrumentos, conseguir através de seu próprio gesto simbolizar o movimento que ele teria que fazer para atingir o objetivo, ele não consegue assumir o lugar do objeto e ver a si mesmo como objetivo, ou seja, há uma dificuldade em variar os pontos de vista e ela consiste na impossibilidade de reconhecer uma *coisa*<sup>10</sup> de diferentes perspectivas, de estabelecer uma relação entre relações que pressuponham as estruturas que se analisa, falta uma “intenção à segunda potência” capaz de criar relações que se expressem virtualmente. Quando um movimento fortuito do animal indica ou aponta para uma solução, ele a aproveita, porque tal movimento acidental desloca o problema do âmbito virtual para colocá-lo num espaço atual de relações em que pode ser efetivamente resolvido. Para Merleau-Ponty (SC, p.185), “o que falta ao animal é exatamente o comportamento simbólico que lhe seria necessário para encontrar no objeto exterior, sob a diversidade de seus aspectos, uma invariante comparável à invariante imediatamente dada ao corpo, e para tratar reciprocamente seu próprio corpo como um objeto entre objetos”. Isto demonstra um privilégio do corpo<sup>11</sup>, mas ao mesmo tempo uma insuficiência do animal de se representar e de tratar o conjunto do

---

<sup>10</sup> A definição de “coisa” segundo Merleau-Ponty (SC, p.185) é “uma unidade concreta capaz de entrar, sem se perder, numa multiplicidade de relações”.

<sup>11</sup> Sobre o privilégio do corpo no animal e sua relação com o objetivo que ele quer atingir, Merleau-Ponty (SC, p.183-184) afirma que “o objetivo é ponto fixo, o organismo é ponto móvel e eles não podem trocar de função; o organismo não é um objeto entre objetos, ele possui um privilégio”. Mas qual seria este privilégio? Tal privilégio diz respeito ao poder de organização do espetáculo vivido, no sentido do corpo traçar no espaço e no tempo suas relações necessárias (apenas). Assim, um limite encontrado no corpo é o de não poder se aceitar como mais um objeto entre objetos, uma vez que aquilo que se passa com o corpo, nas formas amovíveis, se encerra no próprio corpo.

campo experimental como um campo de coisas, objetos, uma vez que a caixa que o animal se apoia e a caixa que se utiliza como instrumento não são para ele dois aspectos de uma mesma coisa (idêntica) e sim dois objetos distintos.

Se o chimpanzé se utiliza de um galho como bastão para alcançar um objetivo (a fruta) que não estava diretamente acessível, é porque o objetivo e o bastão, abarcados num mesmo olhar do animal, vieram definir, por meio de um futuro próximo ou de uma proximidade espacial, a estrutura de ação daquele símio. Essa estrutura orgânica de funcionamento não deve ser explicada, como fazem os psicólogos comportamentais (empiristas ou intelectualistas), por uma pluralidade de causas isoladas, por estímulos e respostas condicionadas, uma vez que “o estímulo condicionado não é um elemento real do mundo físico, mas uma relação, uma estrutura temporal” (Merleau-Ponty, SC, p.174). Um estímulo só se torna um reflexo na sua relação direta com o objetivo situado espaço temporalmente. É pela relação a esse conjunto, que não é nem mecânica nem estática, que o animal reorganiza ou confere valor de uso a um objeto, assim o valor funcional depende da composição efetiva do conjunto ou do campo. Tal valor diminui à medida que ele está mais afastado do seu objetivo, desta forma podemos perceber que o valor não é feito de propriedades mecânicas precisas e independentes da posição do animal. De acordo com Merleau-Ponty (SC, p.175), “o corpo vivo não organiza indiferentemente o tempo e o espaço, não se serve de ambos do mesmo modo”, é na experiência que estes significados e estas relações se dão.

Além das formas amovíveis, encontramos também as formas simbólicas que dizem respeito a uma conduta mais original, na qual as estruturas do comportamento se encontram mais “transferíveis” ou transitáveis de um sentido para outro. Nesta estrutura simbólica Merleau-Ponty irá fazer uma separação entre sinais e símbolos importante para caracterizar o processo de formação do nível simbólico. Os sinais que aparecem na história do comportamento não são delimitações de um ritmo instintivo de uma espécie, mas eles são fundados em estruturas que gozam de relativa autonomia do meio concreto no qual se realizam, tais estruturas estão atreladas a valores funcionais que são atribuídos às necessidades da espécie. Há no comportamento simbólico uma “multiplicidade perspectiva”, que faltava aos outros níveis do comportamento animal, e que promove uma conduta livre das relações (ou dos “estímulos”) atuais de um ponto de vista particular,

permitindo projetá-los. De acordo com Merleau-Ponty (SC, p.192-193), “com as fórmulas simbólicas, surge uma conduta que exprime o estímulo por si mesmo, que se abre para a verdade e para o valor próprios das coisas, que tende à adequação do significante e do significado, da intenção e daquilo que ela visa. Aqui o comportamento não *tem* mais apenas um significado, *é* ele mesmo significado”. Podemos perceber tais diferenças por meio do exemplo que o autor cita do cachorro, que quando treinado a pular de uma cadeira para a outra sob comando do adestrador, na falta de uma ou das duas cadeiras, ele não é capaz de utilizar um banquinho ou mesmo uma poltrona que esteja ao alcance como substituto. Isto acontece porque a originalidade do comportamento simbólico consiste numa criação humana<sup>12</sup>, mesmo que houvesse uma adaptação do comportamento animal, como no exemplo do chimpanzé que se utiliza de um galho como bastão para alcançar um cacho de banana, esta seria apenas provisória, de caráter adaptativo para atender as necessidades (fins). Na verdade, a estrutura simbólica que abre para a criação propriamente dita, pode se manifestar inicialmente como uma adaptação ao meio, mas ela ultrapassa a mera adaptação quando ela cria objetos que não existiam na natureza, isto é evidenciado no fato de que “toda aptidão adquirida com relação a um ‘objeto de uso’ é uma adaptação à estrutura humana deste objeto e consiste em tomar posse com nosso corpo de um tipo de comportamento ‘artificial’ à imagem do qual o objeto foi feito” (Merleau-Ponty, SC, p.189).

Entretanto, não podemos apreender tais afirmações do filósofo francês como uma ruptura existente entre o animal e o humano, como se somente a ordem humana fosse capaz de introduzir um simbólico que o comportamento animal carece. Se Merleau-Ponty (SC, p.189) afirma que “no comportamento animal os signos permanecem sempre sinais e nunca se tornam símbolos”, por uma incapacidade da espécie de se abrir para uma variedade de perspectivas possíveis, é porque o animal não goza de uma multiplicidade de perspectivas como faz o humano. Isso não significa, conforme pensa Ramos (2009, p.2), que “o surgimento da ordem humana inaugurada pela percepção era por si só o aparecimento ruidoso de um simbolismo *inédito*”, pois se compreendermos que a “expressividade humana goza de um privilégio – e de um **ineditismo** – em relação à vida biológica ou

---

<sup>12</sup> Conforme Merleau-Ponty (SC, p.189) “não é um acaso se a análise do comportamento simbólico nos leva sempre a objetos criados pelo homem”.

natural” (grifo nosso), relacionando este ineditismo a exclusividade do simbólico<sup>13</sup>, esqueceremos a própria afirmação merleau-pontiana de que o movimento de adaptação já é abertura à uma potência corporal, para um possível<sup>14</sup>, mesmo que este inicialmente opere por causa de um valor estritamente funcional. Por isso, ao nos determos no texto perceberemos que em Merleau-Ponty (SC, p.189) “o comportamento simbólico é a condição de toda criação e de toda novidade nos ‘fins’ da conduta. Não é pois de se surpreender que ele se manifeste inicialmente na adaptação a objetos que não existem na natureza”. Assim, já na conduta adaptativa do animal ao seu meio, há ali um campo de abertura a um *possível* que garante a expressividade da natureza.

Todavia, como vimos anteriormente, não podemos compreender este campo possível do animal tal como concebemos no humano, pois há no humano uma “multiplicidade perspectiva” que o animal não possui por uma incapacidade de expressar variações do mesmo tema. É justamente esta carência de liberdade de modificações de pontos de vista que difere o humano dos valores funcionais e das necessidades da espécie. É como se houvesse um *a priori*<sup>15</sup> da espécie que reduzisse a capacidade de um comportamento significar ou assimilar outras coisas que não os temas ou os meios já fixados e estabelecidos, mas esta relação, do animal com seu meio ou com seu mundo interior<sup>16</sup>, não deve ser compreendida como a “relação de uma chave com sua fechadura”,

---

<sup>13</sup> De acordo com outra citação da autora, entendemos melhor o significado atribuído ao simbólico, como se ele fosse exclusivamente humano, ignorando a própria afirmação merleau-pontiana de que o simbólico já começa na adaptação do animal ao seu meio, uma vez que para Ramos (2009, p.3) “o filósofo permanece preso a uma concepção tradicional de natureza, o que obriga a creditar todo o simbolismo à ação humana”. Tal afirmação da autora implica numa não atribuição da expressividade à natureza, cabendo a esta apenas a repetição e a monotonia de seus termos. Quando, para Merleau-Ponty (SC, p.312) “fomos remetidos da ideia de uma *natureza como omnitudo realitatis* à de objetos que não poderiam ser concebidos em si, *partes extra partes*, e se definem apenas por uma ideia da qual participam, um significado que se realiza neles”.

<sup>14</sup> Para Merleau-Ponty (SC, p.197) “o comportamento se separa da ordem do em-si e se torna a projeção fora do organismo de uma *possibilidade* que lhe é interior”. Contudo este interior não pode ser entendido como uma ordem do pensamento ou da reflexão, porque o comportamento, enquanto estrutura, não depende de uma transparência da ordem da inteligência, nem mesmo se desenrola num tempo e espaço objetivos. Mas no momento do aprendizado o comportamento adquire um valor particular que porta consigo o que o precedeu e antecipa, por meio da articulação temporal, o porvir do comportamento.

<sup>15</sup> Por *a priori* da espécie Merleau-Ponty (SC, p.194) entende “a orientação do organismo em direção a comportamentos que tenham um sentido biológico, em direção a situações naturais, isto é, um *a priori* do organismo. Existe pois uma norma inscrita nos próprios fatos”. Entretanto, não devemos tomar esta norma imbricada no comportamento do organismo como sendo somente da ordem da natureza, como se ela estivesse apartada da cultura. Veremos mais adiante que para o filósofo natureza e cultura são dadas simultaneamente, não há nada que seja pura natureza que já não se encontre imbricada na cultura e vice-versa.

<sup>16</sup> Não estamos entendendo o “mundo interior” como uma consciência privada e sim como nos termos de Merleau-Ponty (SC, p.203) “o conjunto das relações originais que definem o comportamento”, ou ainda,

ou seja, como um meio estrito de acesso exterior ou como correspondência linear de um estímulo a uma resposta. A experiência num organismo vai além de uma pura correspondência, a experiência segundo Merleau-Ponty (SC, p.203) “não é o registro e a fixação de certos movimentos realmente acabados: ela constrói aptidões, ou seja, o poder geral de responder a situações de um certo tipo por reações variadas que têm apenas o sentido em comum”. Assim, a experiência, conforme o filósofo francês, possui uma “inteligibilidade imanente”, como se ela envolvesse um princípio sistemático da mesma ordem daquele do *a priori* da espécie, para o qual uma regulação dos procedimentos ou dos atos dos animais já se encontra inscrita nos fatos vivenciados.

Além desta possibilidade de se exprimir de diversas perspectivas, surge também com a conduta simbólica a assimilação de um ato que a princípio era estranho à natureza humana, mas que depois passa a ser incorporado e realizado como uma coisa natural. Este ato é diferente de hábito, pois mesmo que este último se apresente de início como um comportamento inédito que com o treinamento se torne possível à cristalização, ele irá se estratificar conforme uma situação precisa, não sendo possível generalizá-lo a outros âmbitos. De acordo com Koehler citado por Merleau-Ponty (SC, 192-193), é possível “conduzir o chimpanzé para uma atividade, um hábito, um modo de abstenção ou de relação com as coisas [...] que não lhe pertencem, que não são relações naturais do chimpanzé nas circunstâncias consideradas – tudo isso pode ser conseguido (através de castigos ou de qualquer outro meio) no período das representações do circo; mas fazer que um chimpanzé assimile um ato que seria estranho à sua natureza, de modo que ele o realize a partir de então como uma coisa natural, isso me parece uma tarefa muito difícil e quase impossível”.

Tanto nos gestos do comportamento animal quanto nos do humano, as intenções que estes traçam não são as de uma consciência. Conforme Merleau-Ponty (SC, p.198) “não deveríamos recusar a consciência apenas aos animais”, pois a mera suposição de uma consciência reduz o mundo a uma série de representações, à maneira de um espetáculo privado, como se tivesse um ser para si escondido atrás de um corpo visível, vetando-o de seu caráter principal, a saber, o de garantir sua autonomia, sua multiplicidade. Sendo assim, o saber, que o autor trata não é um saber por essência, como o do conhecer e sim o de uma

---

conforme Merleau-Ponty (SC, 197) “o mundo, enquanto comporta seres vivos, deixa de ser uma matéria cheia de partes justapostas e ganha uma concavidade no lugar em que os comportamentos aparecem”.

experiência, que diz respeito a uma maneira de tratar o mundo e de viver. Porém, recusar-lhes uma consciência pura não significa transformá-los em “autômatos sem interior”. O animal varia, à sua maneira, conforme a integração de seu comportamento, mas ele já é uma *outra existência* independente. Assim, o que nos é revelado com a noção de estrutura do comportamento é o paradoxo que ela constitui através da experiência perceptiva, pois ela não é “coisa”, um “em si”, nem mesmo o invólucro de uma consciência pura, ou uma ideia. É justamente este paradoxo que torna a noção de estrutura opaca a uma inteligência, mas que a faz assemelhar a noção de “forma” vinda da *Gestalttheorie*.

Por meio da noção de forma, o filósofo francês poderá evitar as antíteses clássicas que viam no comportamento relações exteriores, ou devido à promoção de uma consciência constituinte ou como um objeto a ser explicado pelas ciências. É o enlace da psicologia e da fisiologia que permite ao autor tratar desta noção como ambígua, nem pura consciência, nem mero objeto, o que caracteriza a ambiguidade para Merleau-Ponty (SC, p.192) é o “fato de os dois significados possíveis terem em comum as mesmas propriedades estruturais”, estabelecendo uma relação intrínseca, mas não organizada pelo pensamento e nem entendida como justaposição de termos exteriores e sim como imanência de suas propriedades/significados. É por meio deste estudo da noção de forma, advindo da *Gestalttheorie*, que se divide o comportamento em três grandes campos: o da ordem física (ou da matéria), o da ordem vital (ou da vida), e finalmente, o da ordem humana (ou o espírito). Sendo que entre eles encontramos distintos graus de integração da forma, na medida em que eles representam aspectos diferentes de uma mesma estrutura.

## **1.2) A ordem física, vital e humana.**

“O homem pergunta mesmo um dia ao animal: por que não me falas sobre a tua felicidade e apenas me observas? O animal quer também responder e falar, isso se deve ao fato de que sempre esquece o que queria dizer, mas também já esqueceu esta resposta e silencia: de tal modo que o homem se admira disso” (Nietzsche, 2003, p.7).

O estudo que Pavlov faz acerca dos reflexos trata o comportamento no plano único da causalidade física, de maneira objetiva, como se ele fosse uma coisa inserida nos acontecimentos e nas relações com seu meio. No entanto, essa forma de lidar com o



comportamento, que se desdobra na noção de estímulos e respostas, confunde o acontecimento físico com um “em si”, por oposição ao fato como é vivido “para o organismo”. Isto, por si só, já denuncia o próprio behaviorismo, uma vez que esta distinção, apontada pela psicologia do comportamento, impede a identificação de um “ambiente geográfico” e de um “ambiente de comportamento” conforme a exigência desta doutrina. Já que segundo Merleau-Ponty (SC, p.202) “as relações quando eficazes em cada nível, na hierarquia das espécies, definem um *a priori* dessa espécie, uma maneira que lhe é própria de elaborar os estímulos, e assim o organismo tem uma realidade distinta, não substancial mas estrutural”. Desta forma, as relações encontradas num ambiente geográfico não são estritamente propriedades físico-químicas do mundo, como se pudessem ser totalmente isoláveis dos comportamentos que as compõem, tampouco os organismos são modos acabados de um único mundo, eles não são nem mesmo partes abstratas de uma totalidade que os conteria. As reações de um organismo não são construções de movimentos elementares como se fossem constituídos de uma série de acontecimentos fixos e completos, uma vez que estas reações possuem uma inteligibilidade imanente, os gestos destes organismos são dotados de uma unidade interior, de um poder de responder a situações por vezes até construindo aptidões.

Se o comportamento é uma forma, não podemos determinar isoladamente as condições que dependem dele, sejam elas internas ou externas a ele. Nem mesmo podemos definir o comportamento por seus “efeitos”, sejam eles relacionados à causalidade como produtora ou, sejam eles referidos a relação de uma função com sua variável, na qual uma verdade está garantida de antemão no resultado. Por isso, o filósofo irá tratar de integrar, por meio da noção de forma, três campos que ele define como três estruturas diferentes, a primeira diz respeito à estrutura física que seria um “sistema de forças orientadas” cuja unidade de correlação, ou melhor, cujo equilíbrio é dado por leis; em segundo se encontra uma estrutura vital, na qual a unidade deste sistema é gerada por meio das normas, do significado, e por fim, a estrutura humana cuja consciência, entendida ao mesmo tempo como “integração da existência” e transcendência desta, é responsável pela unidade da experiência. A partir desta integração realizada pela noção de estrutura (ou forma) torna-se possível superar as antinomias do materialismo, do vitalismo e do espiritualismo, entendendo a matéria, a vida e o espírito como três ordens, que não representam três

“potências do ser” ou três camadas realidades, mas três dialéticas<sup>17</sup> presentes em todo universo da forma, três formas de unidade. Em outras palavras, conforme Merleau-Ponty (SC, p.207) “matéria, vida e espírito devem participar de modo desigual da natureza da forma, representar diferentes graus de integração e constituir, enfim, uma hierarquia em que a individualidade se realiza cada vez mais”. Não operando isoladamente no homem, estes três graus de integração permitem que não haja distinção entre alma e corpo, bem como rompem com a possibilidade de uma forma física ter as mesmas propriedades de uma fisiológica, ou mesmo uma forma fisiológica equivaler a uma forma psíquica, tendo em vista a diferença estrutural que distingue estas unidades.

Há na forma uma noção de ordem que expressa a unidade de um sistema, no sentido de que cada efeito local depende da função que ele desempenha no conjunto, conferindo a este um valor, um significado que o sistema tende a realizar. No entanto, não podemos entender este caráter totalitário como um somatório de todas as partes, mas sim como processos distributivos, conforme o exemplo da bolha de sabão citado por Merleau-Ponty (SC, p.205) em que “numa bolha de sabão assim como no organismo, o que acontece em cada ponto é determinado pelo que acontece em todos os outros”. Pois a forma é um todo que excede suas partes consideradas distributivamente e que, todavia, não é senão sua disposição global. A forma não é uma coisa, um objeto, um “ser em-si”, nem uma realidade física espalhada no espaço; é próprio do seu sentido existir para uma consciência, assim sendo, o organismo passa a ser um conjunto significativo para uma consciência<sup>18</sup> que o conhece.

Contra a concepção positivista, o filósofo afirma que não existe lei em-si mesma, pois toda lei depende de um todo temporal (de um mundo, universo, de um meio) que nos é dado parcialmente. Até mesmo a lei da gravidade, que rege a queda dos corpos na proximidade da Terra, ela só permanecerá válida e seu campo de forças permanecerá estável enquanto durar a estrutura cosmológica na qual esta lei se funda. Visto que segundo Cournot, citado por Merleau-Ponty (SC, p.215), “a lei da queda dos corpos somente é e continuará verdadeira se a velocidade de rotação da Terra não for aumentando gradativamente com o tempo; na hipótese contrária, a força centrífuga poderia compensar e

---

<sup>17</sup> As relações dialéticas são aquelas em que “o efeito de cada ação parcial é determinado por seu significado para o conjunto”(Merleau-Ponty, SC, p.312).

<sup>18</sup> Mais adiante iremos precisar melhor o sentido de consciência em Merleau-Ponty.

depois superar a gravidade”. Assim, não encontramos nas leis os traços fundamentais da constituição do mundo, mas sim as propriedades de certos conjuntos relativamente estáveis, a isso, o filósofo chama de “totalidades parciais”, cuja combinação das leis poderá fazer com que deixem de existir algumas estruturas que já haviam se estabilizado e apareçam outras de propriedades imprevistas. Deste modo, não podemos supor um sistema de equivalência pontual entre a experiência e as leis físicas, pois não se verifica a verdade tomando as leis uma a uma, mas apenas em sua combinação é que encontramos um sistema de leis complementares, uma solidariedade dos fenômenos no universo.

Com isso, percebemos uma insuficiência na concepção positivista de causalidade, que separa a lei do processo de verificação que lhe confere valor objetivo, entendendo esta como a revelação de uma sequência causal idealmente isolável. Na verdade, se atentarmos ao conteúdo efetivo da ciência, veremos que a ideia de universo não é a de uma dependência plena de tudo com tudo, a ponto de ser impossível uma separação, mas tampouco é a ideia de uma *natureza*, ou leis, cujos processos seriam conhecidos individualmente e que cada parte fosse capaz de se produzir a partir de seus próprios recursos, ou seja, não é fusão, nem justaposição das partes entre elas, é sim, conforme o filósofo francês, uma estrutura. Assim, contra o positivismo, o fenomenólogo afirma que o mundo físico comporta estruturas e por meio deste conceito ele pode pensar a diferença entre as ordens do ser (física, vital e humana) como diferenças de sentido, tipos de estrutura, níveis de integração, sem fazer intervir uma nova ordem de causalidade. Uma vez que, para Merleau-Ponty (SC, p.226), “a lei é um instrumento de conhecimento, e a estrutura, um objeto de consciência”, ou seja, que esta última é para uma consciência. Desta feita, o autor impede vigorosamente a imagem que a ciência procurou construir, a partir de certas estruturas perceptivas privilegiadas, a imagem de um mundo físico como realidade absoluta, no qual as estruturas não passariam de manifestações desta realidade, ele também desabilita a ideia de uma lei ser uma natureza em-si, um sistema fechado sobre si mesmo.

Pelas mesmas razões que impossibilitam haver leis em-si, descredita-se também a possibilidade de haver formas em-si, de encontrar estruturas no âmago de uma natureza considerada em-si. Pois antes destas concepções serem opostas, elas são complementares em suas quimeras de análise física pura. Na verdade, a lei e a estrutura não se distinguem na ciência como se distinguiriam numa análise e numa síntese reais, de acordo com

Merleau-Ponty (SC, p.219), “a relação de estrutura e lei na ciência é uma relação de envolvimento recíproco”. Se a lei da gravidade é a expressão de uma propriedade do campo terrestre, e como vimos anteriormente, ela é a todo instante produzida e mantida pelo conjunto das relações do universo, então, esta lei só é possível porque ela deixa de ser um dado obscuro que incapacitaria sua própria análise e passa a se inserir num conjunto contínuo de relações, inserindo-se numa estrutura.

A forma não é uma realidade física, mas, segundo Merleau-Ponty (SC, p.221), “um limite para o qual tende o conhecimento físico e que ele próprio define” como aquilo que confere unidade aos objetos da percepção, sem a qual a ciência física não teria sentido, já que é constituída em função destes objetos percebidos e para coordená-los. É sobre o universo das coisas percebidas que a Gestalt confere sua noção de forma, e esta noção se localiza na física justamente porque ela nos remete às coisas percebidas como àquilo que a ciência tem por função exprimir e determinar. Mas disso não podemos concluir que as formas se encontram prontas no universo físico do qual elas servem tão somente de fundamento para a estrutura perceptiva, pois o universo das coisas percebidas não é o do espaço perceptivo no sentido euclidiano, em que os objetos percebidos mudam de propriedade quando mudam de lugar; o espaço perceptivo abarca unidades dinâmicas, campos de força, cujo conjunto de suas propriedades é irreduzível às dos elementos reunidos. Segundo Merleau-Ponty (SC, p.226), “a reintrodução na ciência moderna das estruturas perceptivas mais inesperadas, longe de já revelar, num mundo físico em si, as formas da vida ou mesmo do espírito, testemunha apenas que o universo do naturalismo não pôde se fechar nele mesmo e que a percepção não é um acontecimento da natureza”.

Na passagem da estrutura física para a vital, observamos que a forma física envolve um equilíbrio obtido a partir de certas condições exteriormente dadas, como vemos no exemplo da gota de óleo num volume d’água ou mesmo o da bolha de sabão solta no ar, em que a estrutura esférica realizada em ambos os casos representa, segundo Merleau-Ponty (SC, p.229), “a única solução possível a esse problema de mínimo e de máximo”, neste primeiro sistema, a ação exercida do exterior tende sempre ao repouso, ou seja, à conservação de uma ordem real estabelecida no presente. Ao passo que, na estrutura orgânica o equilíbrio é obtido por meio de condições virtuais que o próprio sistema cria,

quando a estrutura trabalha ultrapassando seus próprios limites e constituindo para si um meio próprio.

A primeira estrutura, inorgânica, se exprime por leis que são o resultado das ações recíprocas que se desenrolam efetivamente no sistema, essas leis, que são determinadas pelas condições de equilíbrio físico com o meio, não abrangem um invariante, um estado privilegiado. Já nas estruturas orgânicas que se exprimem por normas, que correspondem às necessidades interiores de um equilíbrio vital, estas exigem um plano privilegiado. Então, no que consiste este privilégio? Por que, muitas vezes ao longo da ciência, tal privilégio seria remetido a um comportamento mais simples, de maior facilidade, como se fosse o mais “natural”? Conforme Merleau-Ponty (SC, p.229-230), “não é porque o comportamento é mais simples que é privilegiado, mas, ao contrário, porque ele é privilegiado que o achamos mais simples”. O exemplo que o autor se utiliza para ilustrar esta esfera de comportamento exclui imediatamente as explicações periféricas, que associam a frequência do comportamento privilegiado a certos dispositivos locais, pois o autor afirma que das posições privilegiadas da mão, da cabeça e do corpo, as que seriam as menos cansativas, seriam aquelas em que se realiza a menor tensão entre os grupos musculares. No entanto, a tensão muscular independe da mecânica local do esqueleto e o que vemos é ela ser amplamente determinada pela posição das outras partes do corpo. Assim, esta constância local não consiste no efeito de causas locais, mas sim a uma constância de toda atitude corporal. Logo, o estado privilegiado longe de depender de condições locais, se mostra na atividade total do organismo, uma vez que este não é uma máquina regulada segundo um “princípio de economia”.

Vemos esta realidade na descrição que o filósofo traz do doente, que para acompanhar com o olhar, a pedido do médico, qualquer movimento realizado à direita dele, é necessária a movimentação de todos os seus membros e não somente o seu pescoço<sup>19</sup>, no entanto, diante de uma “tarefa concreta” que o exige, ele é capaz de dissociar o pescoço dos demais membros. De acordo com Merleau-Ponty (SC, p.230), “as reações desencadeadas por um estímulo dependem da significação que este tem para o organismo considerado não como um conjunto de forças que tendem ao repouso pelas vias mais curtas, mas como um

---

<sup>19</sup> Para Merleau-Ponty (SC, p.234) “o valor biológico de um comportamento não se reconhece pura e simplesmente pelos órgãos que utiliza, não pode ser entendido na linguagem da anatomia”.

ser capaz de certos tipos de ação”. É apenas de maneira abstrata que podemos tratar de comportamentos privilegiados como se eles se dirigissem somente a fenômenos locais, cuja necessidade de serem explicados um a um denunciaria seu caráter fragmentário. Na verdade, o que é privilegiado tanto no organismo sadio quanto no doente é a relação de um comportamento para com outro, cada um deles é inseparável dos outros e forma entre eles uma unidade, uma norma<sup>20</sup>. Cada organismo possui, em relação ao seu meio, certas condições de atividade, uma maneira própria de realizar o equilíbrio, sendo o determinante interno deste equilíbrio dado por uma atitude geral com relação ao mundo.

As relações do indivíduo orgânico com seu entorno não são compreendidas da mesma maneira que as relações existentes no sistema físico<sup>21</sup> com o seu meio, nem mesmo podemos entender o organismo do mesmo jeito que a anatomia e as ciências físicas acreditam, como se entre eles houvesse relações mecânicas, nas quais a causa e o efeito são decompostos em elementos reais de correspondência pontual. São relações dialéticas<sup>22</sup> as do organismo com seu meio, uma vez que o próprio organismo modifica o seu entorno segundo a norma interior de sua atividade, assim como o meio impõe ao organismo um rearranjo de seu equilíbrio. Com isso, a dialética vital não pode ser integralmente traduzida em relações físico-químicas, nem mesmo reduzida à condição estritamente humana, ela deve ser entendida como uma ação recíproca entre estes dois termos, pois, como afirma Merleau-Ponty (SC, p.250), “não podemos designar o momento em que o mundo age sobre o organismo, já que o efeito mesmo dessa ‘ação’ exprime a lei interior do organismo”.

No organismo encontramos uma unidade de significado que permite ultrapassar a antinomia mecanismo-vitalismo. Longe de constituir uma metafísica da natureza, esta unidade de significado é imanente aos gestos e as atitudes do corpo fenomênico,

---

<sup>20</sup> O filósofo entende por norma “um dever ser que faria o ser; é a simples constatação de uma atitude privilegiada, estatisticamente mais frequente, que dá ao comportamento uma unidade de um novo gênero” (Merleau-Ponty, SC, p.249), um certo tipo de ação transitiva que caracteriza o indivíduo.

<sup>21</sup> As relações perceptivas só podem ser explicadas por modelos físicos quando as isolamos artificialmente de seu contexto de ação, dependendo apenas dos caracteres objetivos dos estímulos apresentados. O filósofo trata deste tipo de acontecimento quando critica alguns modelos científicos (tanto a fisiologia mecanicista, quanto à própria Gestalt) que apelam a comportamentos “catastróficos” para tratar da redução momentânea do organismo à condição de sistema físico, todavia o autor salienta que estes são fenômenos de laboratório ou casos patológicos.

<sup>22</sup> Os comportamentos não podem repousar em si mesmos, não podem ser concebidos, conforme Merleau-Ponty (SC, p.251), “como coisas em si que existiriam, *partes extra partes*, no sistema nervoso ou no corpo, [na verdade, o autor] vê neles dialéticas encarnadas que se irradiam num meio que lhes é imanente”, assim, a dialética não pode ser formada fora das situações concretas nas quais ela se encarna.

entendendo este corpo como um centro de ações que emanam num meio, como uma certa “silhueta” no sentido físico e um certo tipo de conduta no sentido moral. Reconhecendo-se, assim, que o comportamento tem um sentido, bem como depende do significado vital das situações. Estes comportamentos, como atos, se dirigem a um meio presente ou virtual. Desta feita, a concepção merleau-pontiana do organismo é oposta a do vitalismo, uma vez que este último acredita que por meio da análise do corpo é possível encontrar um limite em forças vitais irredutíveis, um sentido autóctone das ações vitais, como se as reações do organismo pudessem ser reduzidas a contrações musculares do corpo. Contudo, as próprias ações físico-químicas desencadeadas no momento do movimento muscular são apenas produzidas num contexto estável. Como afirma Merleau-Ponty (SC, p.240), “as leis só explicam uma estrutura dada pressupondo uma outra estrutura e, neste sentido, a física do organismo também é obrigada a partir de um certo ‘dado histórico’”, que já envolve um significado presente na estrutura vital<sup>23</sup>. A estrutura vital envolve a estrutura físico-química, porém a excede por ser mais complexa e irredutível a um equivalente restrito ao âmbito físico. A vida<sup>24</sup> não é a soma das reações físicas e químicas, uma vez que a Gestalt já apontava em seu princípio que numa forma o todo não equivale à soma de suas partes, a não ser numa construção mecânica e abstrata, mas que pouco tem a ver com o fenômeno da vida.

Para prever, segundo Merleau-Ponty (SC, p.241), “as reações vitais de um organismo dado, o coeficiente individual que devemos considerar é ‘uma estrutura determinada que pertence a ele por uma necessidade interna’”, uma norma interior pela qual o próprio organismo promove sua atividade e modifica seu meio, descobrindo, assim, um certo ritmo característico, uma atitude geral para com as coisas que supera a mera correlação mecânica. Rejeitando a tese (mecanicista) dogmática de que a unidade do organismo é uma superestrutura sustentada pela cadeia contínua das ações físico-química,

---

<sup>23</sup> Com relação ao significado imanente da estrutura vital, o autor traz o exemplo da melodia cinética para ilustrar este ponto, de acordo com Merleau-Ponty (SC, p.243) “uma melodia cinética está inteiramente presente em seu início e os movimentos nos quais ela se realiza progressivamente só podem ser previstos em função do conjunto”. Sendo a função de conjunto num organismo, aquilo que liga as leis físicas às motoras, às da temperatura, etc., dada pelo modo privilegiado de atividade do organismo, a saber, a coordenação pelo *sentido*. Em Merleau-Ponty (SC, p.248) “os atos vitais *têm* um sentido”, que não se definem como a soma de processos exteriores entre si, mas sim desenvolvidos espaço-temporalmente.

<sup>24</sup> Para Dupond (2010, p.27) “Nenhuma causalidade “vitalista” se superpõe aos processos físico-químicos, o vivo não se reduz a estes processos: a originalidade de seu ser é a de um sentido de ser que só aparece no nível macroscópico: o organismo é um “fenômeno-envelope”, tem um aspecto de conjunto”.

também se exclui sua antítese vitalista, que interrompe esta cadeia para dar lugar a uma força vital. Pois se nenhuma lei é incondicionada, torna-se impossível que todas juntas possam ser. Na realidade, o método de análise proposto por ambas as teorias as impede de restituir a unidade efetiva da experiência, pois elas vêem o organismo como um produto real de uma natureza exterior, uma coisa que repousa em si, quando, na verdade, ele é uma unidade de significado. Conforme citação abaixo:

“Nossa experiência externa é a de uma multiplicidade de estruturas, de conjuntos significativos. Alguns, que constituem o mundo físico, encontram numa lei matemática a expressão suficiente de sua unidade interior. Os outros, que chamamos de seres vivos, oferecem a particularidade de ter um comportamento, ou seja, que suas ações não são compreensíveis como funções do meio físico e que, ao contrário, as partes do mundo às quais reagem são delimitadas por eles por uma norma interior” (Merleau-Ponty, SC, p.248-249).

A norma deve ser entendida como uma atitude privilegiada, como aquilo que confere unidade ao organismo. O organismo, enquanto objeto da biologia, é impensável sem esta unidade de significado que uma consciência nele encontra e que nele vê desenvolver-se, já que é por meio dela que se pode distinguir um gesto de um somatório de movimentos. Assim sendo, o “todo” do organismo é uma “ideia”, um significado imanente, mas isso não quer dizer que fazemos da ideia uma causa da existência, como se esta fosse uma essência já legível anteriormente. Neste caso, nem as leis engendram a existência dos fatos, tampouco a ordem faz com que os mecanismos existam, então, o que confere em última instância esta unidade? Quando o comportamento é tomado em seu sentido humano, ele se comunica na própria experiência vivida por uma unidade que não é mais a da realidade material (ou exterior) e nem mesmo a da realidade psíquica (ou interior). Seu conjunto significativo ou a estrutura do comportamento não pertence propriamente nem ao mundo exterior, nem a uma vida interior, mas sim a uma consciência. Esta consciência já se encontra no que o autor chama de vida, pois a própria vida já é consciência dela. A vida, conforme afirma Merleau-Ponty (SC, p.252), “é o aparecimento de um ‘interior’ no ‘exterior’, [e] a consciência é apenas a projeção no mundo de um novo ‘meio’, irreduzível aos precedentes”. A consciência não pode ser definida pela posse de um objeto de pensamento ou pela transparência para si mesma, nem mesmo sua ação pode ser entendida como uma série de acontecimentos exteriores entre si. Não há relação de justaposição entre a consciência e sua ação, pois elas são interligadas. Se o filósofo deixa de definir a



consciência pelo conhecimento de si, é porque a noção de uma vida da consciência ultrapassa seu conhecimento expresso de si mesma.

Enquanto um sistema físico se equilibra considerando as forças que se encontram em seu entorno, o organismo animal cria para si um meio estável que corresponda às suas necessidades (*a priori*) e aos seus instintos, ao passo que com o sistema humano se inaugura uma terceira dialética, a do trabalho<sup>25</sup>. O trabalho, segundo Merleau-Ponty (SC, p.253), “designa o conjunto das atividades através das quais o homem transforma a natureza física e viva”. Esta dialética projeta entre o homem e seus estímulos físicos e químicos “objetos de uso”, “objetos culturais”, tais objetos, para o autor, constituem o meio de ação próprio do homem e fazem emergir novos comportamentos. É possível encontrar imediatamente nestes objetos e nos atos humanos a intenção na qual eles são testemunho, isso equivale a dizer que o uso de um objeto significa “esposar” e “incorporar” o sentido do trabalho que o produziu. Isto não implica em afirmar a tese de um inatismo das estruturas de comportamento fundamentais, pois além do inatismo ser uma má adequação aos fatos, tem também a visível influência do meio no organismo; o que impossibilita a limitação de uma transferência dos conteúdos empíricos da experiência externa a uma experiência interna, a uma “consciência”. Segundo o filósofo francês, é plausível a criança entender, antes de qualquer elaboração lógica, o sentido humano dos corpos, dos objetos de uso ou o valor significativo da linguagem, e isso não se deve pelo simples fato de o mundo existir ao redor da criança, se o mundo humano pode obter desde o início, desde a consciência infantil, uma importância privilegiada, é porque a consciência da criança apreende uma unidade de sentido irreduzível a esses materiais ou às ações, sendo esta totalidade (unitária) que precede a abstração, a união indivisível entre a consciência e a ação. Contudo, em que sentido podemos tratar dessa consciência?

Longe de ter uma função universal de organização da experiência, a consciência, para o fenomenólogo, não imporia a seus objetos a condição de existência lógica nem mesmo física. Diferente do que o autor assinala em Kant, uma vez que este último entende que a consciência linguística ou a consciência do outro remete aos conteúdos *a posteriori*, e a palavra se reduz a um fenômeno sonoro, a um momento da experiência externa, ao qual

---

<sup>25</sup> Apesar dos psicólogos contemporâneos tratarem de “ação” e não de trabalho, a opção do autor é dada pelo fato de poder ser mais comum ligar a consciência à ação, contudo se o filósofo quer tratar da ação humana em seu sentido original e no que ela tem de mais concreto, o termo hegeliano (trabalho) para ele faz mais jus.

vem associar-se, secundariamente, um significado, um conceito. Se, para a psicologia da infância, a consciência linguística, bem como a consciência do outro são tratadas como enigma, como um *a priori*, anterior aos fenômenos sonoros e visuais, como que por uma espécie de animismo; é porque tanto na psicologia da infância quanto em Kant não encontramos na experiência um significado indecomponível, já que há uma disjunção de princípio entre consciência e ação na experiência, assim, ambos fundam a relação na atividade de um sujeito epistemológico, ao passo que Merleau-Ponty a realiza numa nova fusão da ação na noção de consciência<sup>26</sup>. Renuncia-se ao mesmo tempo a noção de um “múltiplo dado” (*a posteriori*), bem como a de uma atividade mental como princípio de todas as coordenações. A experiência pode implicar um “núcleo cognitivo”, desde que não o reduza a relação da representação ao representado. De acordo com Merleau-Ponty (SC, p.270), “a posse de uma representação ou o exercício de um juízo não são coextensivos à vida da consciência. A consciência é mais uma rede de intenções significativas, por vezes claras para elas mesmas, por vezes, ao contrário, mais vividas que conhecidas”. Essa concepção de consciência visada pelo autor permite-nos associá-la à ideia de ação, a uma intenção prática que impossibilita a distinção entre meios e fins<sup>27</sup>. Deste ponto de vista, todas as ações permitem uma adaptação à vida e a palavra vida adota diferentes realidades no âmbito humano e no âmbito animal. Ainda que o conhecimento comece a partir da experiência, da relação com a vida, ele manifesta nesta experiência leis, bem como necessidades, que não são oriundas da experiência, que ultrapassam sua própria expressão. Mas não no sentido dela ser uma abstração, uma vez que o autor quer retornar a uma descrição concreta, ao campo sensível e pré-objetivo (no sentido de ser anterior a uma abstração, objetivação) no qual surgem os comportamentos e a percepção como um dos momentos da dialética viva do sujeito.

Apesar de termos sido induzidos pelas ciências a uma construção arbitrária da noção de percepção, devido ao tratamento insuficiente dado a noção de consciência pela

---

<sup>26</sup> De acordo com Guillaume, citado por Merleau-Ponty (SC, p.285), “a consciência é sempre a consciência de alguma coisa (consciência de..., consciência que...), ou seja, de uma função (...) essas funções fazem parte do real”.

<sup>27</sup> Em Merleau-Ponty (SC, p.270), “a análise dos fins da ação e de seus meios é substituída pela de seu sentido imanente e de sua estrutura interior”.

psicologia da percepção<sup>28</sup>, Merleau-Ponty quer resgatar, através da descrição, o duplo caráter da concepção de “estrutura da consciência”, pois a percepção incipiente tende a “visar mais as intenções humanas que a objetos de natureza ou qualidades puras (calor, frio, branco, preto) de que são o substrato – e de apreendê-las mais como realidades provadas que como objetos verdadeiros” (Merleau-Ponty, SC, p.259). Somente quando se “rompe” (suspende momentaneamente) o nosso envolvimento com o mundo humano é que parecemos ver as coisas por meio de uma transparência, de uma natureza em si. Quando na verdade, o significado humano é obtido antes dos supostos signos sensíveis, assim, o seu lugar de aparecimento é num ponto de apoio “quase imaterial”, porque não se tratam de “coisas”, mas sim de fisionomia, de formas. A percepção nascente nos dá a emergência de significações necessariamente inseparáveis do conteúdo sensível no qual que se encontram encarnadas. Podemos observar este fenômeno na intenção que uma criança decifra no rosto do outro, pois esta intenção já é uma significação carnal, aderida às cores e às linhas que compõem a fisionomia do outro. Assim sendo, se para uma criança a existência das intenções nas linhas já se figuram numa fisionomia, do mesmo modo acontece com o pintor, em que para ele uma fisionomia já se delineia num mínimo de matéria, com isso ele pode afirmar existir na natureza “tão poucas cores quanto linhas”<sup>29</sup> puras e isoláveis. Então, como entender esta configuração do sensível?

Tal configuração é obtida através da noção de forma que se define segundo Merleau-Ponty (SC, p.262), por “uma configuração visual, sonora, ou mesmo anterior à distinção dos sentidos, em que o valor sensorial de cada elemento é determinado por sua função no conjunto e varia com ela”, numa relação em que a percepção humana opera sempre num dado mínimo de uma figura sobre um fundo, sendo permitido a este fundo trocar de papel tornando-se figura e vice-versa. A importância da noção de forma para o autor está na medida em que ela permite descrever a dialética existente entre o meio e a ação, revelando o modo de existência dos objetos da percepção. Os objetos impõem certo

---

<sup>28</sup> Para Merleau-Ponty (SC, p.256), “a psicologia da percepção não se [modificou] profundamente em Bergson pelo fato dele tê-la aproximado da ação”. Tendo em vista que esta ação ainda é entendida como uma ação vital, que se dirige ao “sólido não organizado”, ainda assim, correlativamente o problema continua a ser o de como se constituem para nós os objetos da natureza, deixando de se perguntar se é a esses objetos que a ação e a percepção humana se dirigem, mas com a diferença de que para Merleau-Ponty é necessário descrever as estruturas da ação e do conhecimento nas quais a consciência se engaja.

<sup>29</sup> Citação atribuída a Goya em livro escrito por Eugenio d’Ors sobre L’art de Goya, p.51 e referenciado por Merleau-Ponty (SC, p.262).

modo de ação, eles não nos são dados de antemão como determinações exatas, mas estão presentes como termos imanentes de nossas intenções práticas. Cada movimento realizado pelo indivíduo modifica o aspecto do mundo (do seu meio, da configuração do todo) e nele se desenham novas linhas de força nas quais a ação se desenvolve e se realiza alterando novamente o campo, ou o horizonte em que o indivíduo se insere. Tendo em vista a função legada à percepção na constituição do mundo, resta saber qual o papel que a linguagem desempenha.

A linguagem encontra na criança, que a ouve, alguma disposição para o ato da palavra, senão ela não passaria de um fenômeno sonoro entre outros fenômenos. Mas esta disposição não é um inatismo, que transfere para uma experiência interna os conteúdos externos, porque, antes mesmo da criança exercer qualquer elaboração lógica, ela esboça um valor significativo em seus próprios atos, que conferem sentido a suas palavras ou gestos. Assim, a percepção infantil nos permite entrever que o sentido de uma palavra não é determinado no espírito da criança por uma comparação com os objetos que ela designa separadamente, a palavra é mimeticamente reutilizada pela criança como instrumento de comunicação concreta, antes mesmo de ser reconhecido como um elemento do pensamento. Se dois objetos se assemelham, é porque eles são designados pela mesma categoria verbal e afetiva, ou seja, pela mesma palavra. Mesmo que no início, para a criança, o material verbal seja menos forte que sua inflexão ou sua entonação e com isso, o sentido das palavras ouvidas seja mais fraco que a modulação<sup>30</sup>. Contudo, é preciso atentar que o ato da palavra ou da expressão nos permite ultrapassar o sentido dos objetos de uso, uma vez que a intenção prática que os anima traz neles a emergência de um significado indecomponível, que impossibilita a distinção entre meios e fins. De acordo com Merleau-Ponty (SC, p.271), “a linguagem é para o pensamento ao mesmo tempo princípio de escravidão, já que se interpõe entre as coisas e ele, e princípio de liberdade, já que nos libertamos de um preconceito quando o nomeamos”. É através da linguagem que nos apoderamos do meio e deixamos de aderi-lo imediatamente, o que não acontece nas demais estruturas.

---

<sup>30</sup> O autor realiza uma comparação entre as crianças nesta fase inicial e os cachorros, e verifica que ambos são incapazes de distinguir com louvor as palavras dadas em uma ordem, obedecendo assim, principalmente à entonação. Isto acontece porque antes de conter significações, as palavras exprimem as intenções de uma significação, deste modo elas são o instrumento de uma comunicação nascente, não se reduzindo a simples conteúdo de uma consciência, mas sim sendo vividas profundamente, no caso da criança, como uma realidade.

O que define o homem não é somente a sua capacidade de criação, nem mesmo a capacidade de criar outra natureza para além do biológico, seja ela social, cultural ou econômica; é acima de tudo, conforme afirma Merleau-Ponty (SC, p.272), “a capacidade de superar as estruturas criadas para criar outras. E esse movimento já é visível em cada um dos produtos particulares do trabalho humano”. Por mais que um animal seja capaz, por exemplo, de construir um ninho, ou no caso dos macacos, de fazer um galho virar um bastão, ele nunca é capaz de tomar posse de um instrumento em seu sentido pleno. Se, no primeiro caso, o objeto só tem sentido por relação a um comportamento possível do organismo, no segundo, o objeto só tem valor funcional. Em ambos os casos há uma perda nessas transformações reais por não poder reiterá-las, assim, o ganho que há na estrutura humana, aquilo que a diferencia das demais, está justamente na capacidade de sedimentação, ou como Bimbenet (2000, p.47) afirma, “através da atitude categorial o homem transforma em objeto, isto quer dizer, num invariante de uma multiplicidade perspectiva, isso que no animal não é senão um simples ponto de passagem de uma tendência: para além de seu meio atual o homem toma posse de um ‘universo’, quer dizer ‘de um mundo de coisas visíveis por ele sob uma pluralidade de aspectos’” (minha tradução). Este comportamento simbólico é um comportamento limite que permite ir além da natureza dada, descrevendo o estado de uma consciência verdadeiramente livre de sua inscrição num meio pré-estabelecido (natural). Assim como a sedimentação é uma ação que permite conferir uma pluralidade de aspectos para um mesmo objeto, e variando os pontos de vista é possível também criar instrumentos para um uso “virtual” sem que eles sejam dados sob a pressão de uma situação concreta.

Tendo em vista o papel que a noção de consciência desempenha no homem, percebemos que ela é expandida do âmbito científico donde a compreendiam como um tipo particular de comportamento ou como uma região do ser, para se encontrar em conformidade com o autor, imbricada em toda parte, uma vez que seu surgimento implica numa “integração da existência”, mas envolve também a transcendência da própria existência na medida em que se encontra como “lugar das ideias”; assumindo não como contradição, mas sim como um paradoxo, a ambiguidade da consciência que ao mesmo tempo está aberta ao conhecimento das coisas percebidas (o que seria o âmbito de um realismo empírico), mas também recusa uma absorção completa em si mesma (numa

subjetividade indeclinável, num idealismo). Assim como a consciência perceptiva, a realidade humana é também ambígua, visto que a atitude categorial libera o homem por meio das diferentes estruturas nas quais ele se aprisiona, ou seja, sua inserção num meio social, econômico, cultural, etc., é o que permite ultrapassar todos estes meios dados, pois o homem é capaz não de se libertar de todas as estruturas, mas de ultrapassá-las. A ordem humana, fruto da atitude categorial, que traz consigo uma relação estreita com a consciência vivida, se define menos pela sua fugacidade a todo meio dado que pela possibilidade de inscrever-se numa multiplicidade de aspectos polarizados pelo possível e não mais pelo imediato. De acordo com Merleau-Ponty (SC, p.286), “a natureza física no homem não se subordina a um princípio vital, o organismo não conspira para realizar uma ideia, o psiquismo não é ‘no’ corpo um princípio motor, mas o que chamamos de natureza já é consciência da natureza, o que chamamos de vida já é consciência da vida, o que chamamos de psiquismo ainda é um objeto diante da consciência”. O filósofo não concebe nenhuma dessas ordens como sendo uma nova substância ou como se fossem três tipos de ser, se as tratamos como se tivessem uma hierarquia<sup>31</sup>, esta não é extremamente fixa ou rígida entre suas ordens, na verdade, ele as vê como um movimento de retomada da estrutura precedente e reativação da mesma por meio de uma “nova estruturação”, com isso, diferente do tratamento científico, libera-se a ordem “superior” da “inferior”, na medida em que uma se funda na outra. Não há uma justaposição das três ordens, o que há é uma recuperação da anterior e um ultrapassamento dos seus limites reativando uma nova ordem, assim, a ordem humana da consciência aparece como condição de possibilidade, mas ao mesmo tempo em que ela é aquilo que torna possível as outras ordens, ela se fundamenta nas demais.

---

<sup>31</sup> O problema gerado em *A estrutura do comportamento* consiste para Ramos (2009, p.88) no “fato de a percepção humana ser a ordenação hierárquica da natureza a partir do ponto de vista ‘simbólico’”. Contudo, se o fenomenólogo adota o ponto de vista do espectador estrangeiro para descrever as relações entre as diferentes estruturas de comportamento apontando para um certa hierarquia entre suas ordens, isso não significa que haja uma rigidez entre elas, ou que tampouco haja uma ligação, pois o filósofo ao tratar da reativação de uma nova ordem, esta é feita pelo movimento de retomada da precedente. Conforme Merleau-Ponty (SC, p.286), “não podíamos simplesmente justapor essas três ordens [física, vital e humana], e cada uma delas, não sendo uma nova substância, deveria ser concebida como uma retomada e uma ‘nova estruturação’ da precedente”. Falabretti (2008, p.184) complementa o filósofo, explicitando que “não se trata, nesse caso, de excluir por completo o juízo que sugere uma espécie de verticalidade entre as diferentes formas do comportamento. Merleau-Ponty não suprime por completo esse conceito de verticalidade, mas, por outro lado, rejeita a antítese clássica que opõe um comportamento simples a outro complexo superior como se fossem fenômenos completamente distintos, isto é, de naturezas distintas”.

Se as descrições feitas pelo autor até agora, foram conduzidas a partir do ponto de vista do “espectador estrangeiro”, é porque ele quis extrair do sentido válido das pesquisas científicas o mesmo tipo de abordagem do homem, o compreendendo do exterior, tal como a um objeto percebido, contudo numa nova dialética entre seus comportamentos e seu meio. Através do recurso a uma descrição da experiência pelo olhar exterior do “espectador estrangeiro”<sup>32</sup> se chega a conclusão, como afirma Bimbenet (2000, p.36), de que “o homem se tornará visível sob três aspectos diferentes – como natureza, ou sujeito de um conjunto de comportamentos naturais, como consciência, ou sujeito de um comportamento simbólico, enfim como sujeito de uma existência ambígua” (minha tradução). No entanto, o fenomenólogo não cessa sua investigação, e para além dessa apresentação do homem adotando o ponto de vista exterior e encontrando por meio dele a estrutura que configura sua experiência no mundo, o autor vê a necessidade de trabalhar aspectos que levam a uma investigação da relação deste sujeito (o corpo) no interior do mundo vivido. Para tanto, o filósofo empenha seus esforços na realização de uma fenomenologia da percepção, a fim de descrever esta outra face da experiência do corpo no mundo, na qual o corpo próprio, o mundo e outrem, fazem parte do tripé no qual estes próprios termos surgem e se fundam numa inter-relação. É justamente desta nova integração, no que tange a gênese do simbólico, que iremos versar, começando a análise do corpo pelos seus perfis perceptivos.

---

<sup>32</sup> De acordo com Cardim (2009, p.97), “a análise do espectador estrangeiro permite a Merleau-Ponty compreender uma estrutura do comportamento que não pode ser reduzida nem à ordem das coisas, nem a espírito desencarnado. Ela reintegra a corpo como uma totalidade que deve ser compreendida do ponto de vista exterior. É nesse sentido que, em 1948, em uma palestra pronunciada na Rádio Nacional Francesa e publicada sobre o título de *Conversas*, ele nos diz que ‘observar o homem de fora é a crítica e a saúde do espírito’. Isso autoriza o filósofo a passar para o ponto de vista da ‘percepção em nós’, a qual esclarece a natureza do sujeito perceptivo e a junção entre o ponto de vista objetivo e reflexivo”, tal como aparece na *Fenomenologia da percepção*. Mais tarde, o filósofo francês irá justificar o recurso utilizado nesta sua obra (SC) pela passagem a *Fenomenologia da percepção*. Segundo Merleau-Ponty (P II, p.13, minha tradução) “a percepção, porque ela é a junção de duas ordens, devia se tornar nosso tema, e é sobre ela que tratam nossos dois primeiros trabalhos publicados, um, *A estrutura do comportamento*, considerando do exterior o homem que percebe, e buscando extrair o sentido válido das pesquisas experimentais que o abordam do ponto de vista do espectador estrangeiro, e o outro, *Fenomenologia da percepção*, se colocando no interior do sujeito, para mostrar primeiro, como o saber adquirido nos convida a conceber suas relações com seu corpo e seu mundo, e enfim, para esboçar uma teoria da consciência e da reflexão que torna possível estas relações.

## O corpo próprio e a criação

### 2.1) Sobre os Horizontes Perceptivos:

“Para nós, seres humanos, a natureza é mais em profundidade do que em superfície” (Cézanne, 1992).

Como se dá a percepção de um objeto? Como posso garantir a existência de objetos ausentes ou mesmo garantir que o lado não visto do objeto é visível de alhures? Poderia dizer que o lado não visto é representado pelo sujeito, ou como uma percepção possível (como por exemplo, o lado não visto do cubo seria visível a partir do momento em que eu me movimentasse para vê-lo), ou como decorrência de uma certa “lei de desenvolvimento” da percepção (o lado não visto é antecipado a mim como consequência do meu saber da estrutura geométrica). Mas se assim fosse, esta representação não passaria, no primeiro caso, de uma possibilidade, de uma imaginação, uma vez que ela não estaria situada ou presente no momento da percepção e nem mesmo passaria, como acontece no segundo caso, de conclusões necessárias extraídas de uma verdade da geometria, já que não é das verdades geométricas que a percepção merleau-pontiana quer tratar, e sim de presenças<sup>33</sup>. Então, o que caracteriza este perceber que se encontra além de verdades matemáticas e aquém da imaginação?

Na síntese perceptiva os objetos revelam uma modalidade diferente daquela de uma consciência que impõe idealmente seu ser total. Nesta nova síntese os objetos formam um sistema de interdependência em que um não pode se mostrar sem esconder os outros, assim, o objeto se destaca ocultando o seu entorno, ou uma face do objeto aparece sob pena de camuflar as outras. Podemos perceber este modo de aparição na esteira do exemplo do cubo, quando nos é permitido afirmar que o lado oculto de um objeto está presente a seu modo, na circunvizinhança do objeto. Mas o que seria esta imediação do objeto, como ela

---

<sup>33</sup> Segundo MERLEAU-PONTY (PrP, p.45), “não afirmo que o dorso da lâmpada existe no mesmo sentido em que digo ‘a solução do problema existe’”. Uma vez que na matemática a solução de um problema é possível na medida em que se descobrem as incógnitas por relação aos termos conhecidos, pois, na solução deste problema os valores já estão de certa forma definidos; ao contrário, na compreensão da minha relação com um objeto no mundo, o problema é sempre indeterminado, no sentido de que não disponho de verdades (como as da matemática) de antemão, de um modelo, ou de um ideal que se possa usar para comparação.



pode ser garantida? Esta vizinhança diz respeito ao horizonte (espacial e temporal<sup>34</sup>) em que a relação perceptiva se dá. Conforme Merleau-Ponty (PhP, 82, 105), “o horizonte é aquilo que assegura a identidade do objeto no decorrer da exploração, é o correlato da potência próxima que meu olhar conserva sobre os objetos que acaba de percorrer e que já tem sobre os novos detalhes que vai descobrir”. Sendo este correlato da potência próxima apenas uma síntese presuntiva, um possuir em intenção, que não abarca totalmente o objeto, deixando-o inacabado e aberto. É por esta abertura que “a substancialidade do objeto se escoa” (PhP, 84, 107). Uma vez que a perspectiva que temos de um objeto diz respeito à estrutura objeto-horizonte na qual percepção se revela, sendo a perspectiva o meio no qual o objeto tem de se manifestar e ao mesmo tempo de se dissimular. Há uma relação necessária entre o objeto fixado pela percepção, o que chamamos de figura, e o fundo necessário à aparição, que impede uma evidência apodítica do objeto, garantindo sua opacidade, avessa ao modelo intelectual.

Não é por uma síntese intelectual, da ordem do conceito, que compomos objetos percebidos; se assim fosse, a questão consistiria em saber reconhecer nos dados sensíveis um conceito que se referisse àqueles, e assim por diante, não tendo nada que garantisse esta adequação. Merleau-Ponty considera impossível fazer da percepção uma decomposição de um todo (ideal) anterior às partes, nem mesmo podemos afirmar que a percepção de um objeto se dá por um somatório de todas as perspectivas (exteriores) possíveis daquele objeto. Esta perspectiva absoluta que reúne todas as outras não diz do objeto, como pensava Leibniz, na concepção de um geometral cujo termo não tem perspectiva, uma vez que é dele que se derivam todas. O objeto percebido não é um amontoado de “partes extra partes”. Entretanto, dizer que um objeto não tem perspectivas é dizer que ele não é visto de lugar algum e que, portanto, ele seria invisível. E como já vimos anteriormente, a perspectiva de um objeto se dá numa estrutura, num horizonte em que ele só se mostra porque pode se esconder. Então, como compreender que a percepção pode fazer-se de alguma parte sem estar encerrada em suas perspectivas?

É justamente esta questão que Merleau-Ponty está às voltas quando inaugura a pesquisa sobre o papel do corpo. Tendo em vista o prejuízo clássico da dicotomia entre corpo e alma, Merleau-Ponty quer descrever uma nova relação entre estes termos em que

---

<sup>34</sup> O caráter temporal que fundamenta toda e qualquer percepção será melhor explorado num outro capítulo.

nenhum deles seja dado separado de antemão, e com isso, redescobrir uma nova concepção de corpo que escape a objetivação. A passagem à descrição da experiência pré-objetiva é motivada pelos próprios embaraços e contradições encontrados no pensamento objetivo que opera na constituição do corpo tomado como objeto. Pois para o filósofo francês o pensamento objetivo não nos põe em contato com a experiência viva, já que ele é apenas um momento dela, apenas o resultado, uma consequência posterior dela. Logo, a imposição que o autor coloca a sua filosofia é a de que é preciso reencontrar “a origem do objeto no próprio coração de nossa experiência, que descrevamos a aparição do ser e compreendamos como paradoxalmente há, *para nós*, e o *em si*” (PhP, 86, 110). E é para começar a compreender este paradoxo que passaremos a explorar a noção de corpo-objeto e corpo próprio ou fenomenal.

## **2.2) O corpo-objeto e o corpo próprio:**

“Creio mais no meu corpo que na minha alma”  
(Fernando Pessoa, Poemas Inconjuntos, p.119).

No corpo tomado como objeto só existem “relações de exterioridade e mecânicas” (PhP, 87, 111) entre as partes deste corpo e entre este corpo e os outros objetos. Com isso, o corpo-objeto tem o modo de ser de uma “coisa”, que é analisável segundo as leis da mecânica e decomposta em elementos independentes e isoláveis, como se cada via sensorial do corpo (tato, audição, paladar, etc.) fosse autônoma e portasse certas qualidades sensíveis estanques, no sentido de que para cada dado captado por uma destas vias existisse apenas um órgão correspondente para sua captação. Entretanto, o que uma lesão neste corpo, em que cada sentido corresponde a uma região determinada, nos mostra? Mostra-nos que “o progresso da lesão na substância nervosa não destrói um a um os conteúdos sensíveis inteiramente acabados, mas torna cada vez mais incerta a diferenciação ativa das excitações”(PhP, 88, 112), ou seja, a lesão numa certa região de captação sensorial não se traduz na perda completa daqueles dados sensíveis envolvidos, o que ocorre é uma “diferenciação da função”, uma distorção na maneira pela qual a relação entre a percepção e o estímulo se desdobram, pois há uma mudança na forma com que o corpo responde ao mundo. Tanto no exemplo que Merleau-Ponty cita do doente com lesões centrais ao

perceber as cores<sup>35</sup>, quanto na experiência de excitação de uma determinada região da pele com um cabelo<sup>36</sup>, o que vemos são modificações “espontâneas” na forma da organização dos estímulos elementares entre si, do que uma possibilidade de explicação da localização confusa do excitante pela destruição do seu centro localizador. Mas o que significa afirmar que esta transformação da organização dos estímulos é feita de maneira espontânea?

Significa garantir um terreno comum que escape ao prejuízo do corpo-objeto<sup>37</sup> tomado ou como ideia ou pura representação das suas partes interiores entre si, ou como uma realidade mecânica em que as partes são exteriores umas as outras, uma vez que não há nada que garanta a relação destas, é preciso encontrar uma espécie de “integração funcional dos sentidos corporais”<sup>38</sup>, como se os dados sensoriais reclamassem uma participação ativa do corpo, tornando possível se afastar da concepção de corpo como pura fisiologia, pois os estímulos exteriores são desdobrados numa percepção efetiva em que todo corpo participa de maneira integral do movimento perceptivo, deixando de ser primordial a relação de exterioridade entre suas partes. Vimos que há algo para além da fisiologia que opera na coesão dos sentidos corporais; seria isso um “fato psíquico” ou uma potência de representação que daria unidade à experiência?

É por meio da descrição do membro fantasma e do caso de anosognose que permite ao autor apontar para uma aproximação dos atos psíquicos (para-si) e das disposições fisiológicas (em-si) sem subsumir uma a outra e mantendo uma relação<sup>39</sup>, em que as esferas do físico e do psíquico não são dadas separadamente, desde que não adotemos os fatos fisiológicos como contidos em um lugar no espaço e os psíquicos como em parte alguma.

---

<sup>35</sup> Merleau-Ponty descreve esta lesão da seguinte forma: “assistimos, por exemplo, a uma decomposição à sensibilidade às cores; no início, todas as cores estão modificadas, seu tom fundamental permanece o mesmo mas sua saturação decresce; depois o espectro se simplifica e reduz a quatro cores: amarelo, verde, azul, vermelho púrpura, e mesmo todas as cores de onda curta tendem para uma espécie de azul, todas as cores de ondas longas tendem para uma espécie de amarelo, a visão podendo aliás varias de um momento para o outro segundo o grau de fadiga. Chega-se enfim a um monocromatismo em cinza, embora em condições favoráveis (contraste, longo período de exposição) possam restaurar momentaneamente o dicromatismo”(PhP, 88, 112).

<sup>36</sup> Ao excitar uma determinada região da pele com um cabelo, tem-se primeiro, sensações pontuais, precisas, mas a medida que a experiência de excitação continua a imprecisão na localização da excitação aumenta e a clareza torna-se cada vez mais difícil, até chegar ao ponto em que nada mais é sentido.

<sup>37</sup> A fim de ultrapassar o prejuízo do corpo-objeto apontado por Merleau-Ponty, o autor irá tratar da “experiência do corpo próprio [que] opõe-se ao movimento reflexivo que destaca o objeto do sujeito e o sujeito do objeto, e que nos dá apenas o pensamento do corpo ou o corpo em idéia, e não a experiência do corpo ou o corpo em realidade” (PhP, 231, 269)

<sup>38</sup> Citação retirada do artigo do SIVIERO, J. M. *Para além do corpo objeto e da representação intelectual*: como Merleau-Ponty redescobre o corpo como veículo da existência. IN. Cadernos Espinosanos XXIII, 2010.

<sup>39</sup> Merleau-Ponty se põe como tarefa compreender “como os determinantes psíquicos e as condições fisiológicas engrenam-se uns aos outros” (PhP, 91, 116).

Segundo Merleau-Ponty (PhP, 90, 114), “a exteroceptividade exige uma enformação dos estímulos, a consciência do corpo invade o corpo, a alma se espalha em todas as suas partes, o comportamento extravasa seu setor central”. Deste modo, não há mais uma oposição absoluta do subjetivo (psíquico) e do objetivo (corpo tomado como puro objeto de reações fisiológicas), o para-si e o em-si se confunde na experiência perceptiva, o comportamento não é mera reação física, assim como a alma não é uma abstração, ela está alastrada no corpo. E quando observamos a experiência do membro fantasma e da anosognose, por mais oposta que sejam, elas possuem algo em comum, pois estas descrições concorrem, em Merleau-Ponty, para ultrapassar a ideia de uma fisiologia ou psicologia pura, uma vez que o comportamento patológico, revelando os modos de funcionamento do todo, pode, segundo Cardim (2009, p.99), “nos revelar modos de organizações da vida corporal que, por contraste, nos ajudam a compreender o corpo do homem normal”.

A experiência do membro fantasma advém de uma amputação ou após uma lesão cerebral, em que a pessoa sente no coto a presença do membro ausente. A fisiologia moderna considera como explicação para este fenômeno a supressão ou a simples persistência das estimulações interoceptivas. Já numa explicitação psicológica do membro fantasma, a pessoa capta os dados sensórios numa estrutura material que não existe em seu corpo através da recordação, de um juízo positivo. No caso da anosognose, o viés fisiológico diz respeito à ausência de um fragmento da representação do corpo que deveria ser dado, uma vez que o membro correspondente se encontra vinculado ao corpo, enquanto que a elucidação psicológica se refere a um esquecimento, a um juízo negativo ou até mesmo uma não-percepção de uma parte específica do corpo. Conforme Merleau-Ponty (PhP, 95-96, 120), “no primeiro caso, o membro fantasma é presença efetiva de uma representação; a anosognose, a ausência efetiva de uma representação. No segundo caso, o membro fantasma é a representação de uma presença efetiva, a anosognose a representação de uma ausência efetiva”. No entanto, estas duas formas de descrever o fenômeno do membro fantasma e da anosognose incorrem no mesmo prejuízo: o de tratar destes casos por meio de categorias objetivas (ou estritamente psicológica ou apenas pura fisiologia), em que não há um “meio-termo”, uma ambivalência entre a presença e a ausência.

Para Merleau-Ponty, é inegável o fato de que o membro fantasma e a anosognose não são processos em “terceira pessoa”, uma vez que o corpo e sua fisiologia não bastam para esclarecer estes fenômenos. Tampouco são processos em primeira pessoa, porque o psíquico, a mera vontade do sujeito, também reduz a experiência, neste caso, às representações; e tanto a recusa a mutilação do membro, quanto à recusa da deficiência da anosognose, não são deliberações de uma consciência tética entendida como aquela “que toma posição explicitamente após ter considerado diferentes possíveis” (PhP, 96, 121). Assim, a experiência destes fenômenos nos mostra que é preciso que consideremos o biológico e o psicológico não como duas esferas puras, distintas, sem qualquer relação, mas sim que é preciso encontrar nelas uma ordem corporal que trate delas já imbricadas, de maneira tal que o corpo se encontre engajado no mundo e aberto a seus estímulos.

Para tratar deste corpo que é capaz de reunir as duas dimensões (biológico e o psicológico) acolhendo a ambiguidade, Merleau-Ponty vai buscar ressonâncias num experimento comportamental realizado com insetos, justamente porque no comportamento instintivo do inseto o autor percebe uma impossibilidade de separar o que é da ordem corporal (fisiológica) do que pertence a ordem do psíquico. Quando é necessário ao inseto substituir a pata cortada pela pata sã num ato “instintivo”, este ato não pode ser entendido como mera reação mecânica a estímulos exteriores, uma vez que tal fenômeno de substituição só ocorre quando a pata foi seccionada e não somente quando se encontra presa. Pois a pata presa ainda permanece disponível e pode contar com alguns movimentos, já a pata quando é mutilada exige um rearranjo da estrutura corporal do inseto. Deste modo, o que é alterado é a maneira como o inseto investe de sentido os seus reflexos e os adapta a uma situação concreta. Mas também não podemos tratar deste fenômeno de substituição da pata como se fosse uma escolha do inseto, pois como afirma o filósofo francês: “há aqui tanta escolha quanto em uma gota de óleo que emprega todas as suas forças internas para resolver praticamente o problema de máximo e de mínimo que lhe é colocado. (...) A diferença [entre a gota de óleo e o inseto] está apenas em que a gota de óleo se adapta a forças externas dadas, enquanto o animal projeta ele mesmo as normas de seu meio e coloca ele mesmo os termos de seu problema vital; mas trata-se aqui de um *a priori* da espécie e não de uma opção pessoal”(PhP, 92-93, 117). Encontramos, por meio do exemplo do inseto, atrás deste fenômeno de substituição, o movimento do “ser no mundo” que

equivale a este *a priori* da espécie, e que se distingue de todo processo em terceira pessoa, como é no caso de considerar as relações corporais sob apenas um viés, ora psicológico ora biológico, ou em primeira pessoa, como é o caso da pura deliberação da consciência, tendo em vista a impossibilidade de tratar de uma consciência de si num inseto<sup>40</sup> sem cair em hipóteses devaneadoras.

Na verdade, o que está engendrando o fenômeno de substituição da pata é o “movimento do ser no mundo” (PhP, 93, 117), é a capacidade corporal de perceber-se e projetar-se no mundo sensível. É como se o corpo possuísse uma potência capaz de desdobrar os reflexos, alargando-os de seu sentido isolado e inserindo-os numa situação global organizada pelo campo perceptivo. Esta organização deixa de ser um projeto de ordem particular e isolada (ordem de uma consciência), para se estender ao mundo como “zona de nossas operações possíveis” (PhP, 95, 119). Mas em que medida, esta nova abertura a um campo possível, a uma reestruturação corporal, já não é da ordem da criação? Esta abertura a um campo possível no animal se difere do distanciamento necessário à criação humana na medida em que é apenas na segunda ordem que encontramos a possibilidade de sedimentação<sup>41</sup>. Com vimos anteriormente, é graças à sedimentação que o homem pode variar as suas estruturas, pode conferir uma multiplicidade de aspectos aos objetos sensíveis, pode mudar de ponto de vista. No animal, mesmo que esta abertura a um possível seja requerida, ela é dada forçosamente por uma situação concreta, não cabendo aqui a abertura a infinitas variações do plano do virtual. Por mais que um galho para um chimpanzé possa se transformar em bastão, ele aparecerá sempre como um objeto investido de um valor funcional e dependerá sempre da composição efetiva do campo em que se encontra. Diferente do homem normal que pode conservar uma pluralidade de sentidos no horizonte de sua vida, se relacionando com o virtual e estando aberto a situações reais e fictícias. Todavia no caso do doente, assim como o animal, ambos não conseguem sair de suas situações concretas, vitais, que lhes encerram no campo do atual.

---

<sup>40</sup> Para Merleau-Ponty (SC, p.106) “a consciência não é suposta nos animais”.

<sup>41</sup> Isto não equivale a dizer que o animal não tem aprendizado, mas somente que a sedimentação que acontece na estrutura humana abre-se para um campo de conhecimento para além do prático e do imediato, e que o campo do possível que o animal ascende abarca uma dialética diferente. Nas formas amovíveis, não se consegue “desenvolver num tempo e num espaço indiferentes um comportamento regulado pelas propriedades objetivas dos instrumentos, que está sempre exposto à solicitação do futuro próximo ou da proximidade espacial, que vêm definir ou deslocar a estrutura de ação. Mesmos nos casos em que o chimpanzé utiliza conexões mecânicas, é provável que não intervenham em seu comportamento pelas propriedades que a percepção humana lhes reconhece.”(Merleau-Ponty, SC, p.180).

Desta forma, quando retornamos às descrições do membro fantasma, podemos entender que o braço que o doente “conserva”, não é da ordem da representação deste braço, pois não encontramos neste caso uma consciência explícita que escolheria dentre vários aspectos possíveis àquele que melhor lhe convém, e sim como uma “presença ambivalente”, uma vez que seu horizonte prático anterior à mutilação é conservado, o braço fantasma permanece aberto às ações nas quais somente este membro seria capaz. Conforme Merleau-Ponty (PhP, 97, 121), “a recusa da deficiência é apenas o avesso de nossa inerência a um mundo, a negação implícita daquilo que se põe ao movimento natural que nos lança a nossas tarefas, a nossas preocupações, a nossa situação, a nossos horizontes familiares”. É tamanha a evidência de um mundo completo, em que os objetos se mostram manipuláveis, que o doente se “ilude” ao mesmo tempo em que se apercebe de sua condição, ao tentar manejá-los efetivamente, pois se este mundo costumeiro mascarou a ausência do braço ao suscitar no sujeito amputado suas intenções habituais, ele também o faz interrogar revelando a mão que ele não tem mais. Assim, o corpo comporta uma ambiguidade que se traduz, no caso do doente, como um saber da própria perda no momento em que a ignora, e um poder de ignorá-la porque ele a reconhece. Tal paradoxo pode ser desdobrado a todo ser no mundo, haja vista que existem intenções práticas e perceptivas do sujeito a objetos que lhe aparecem anteriormente a ele ou exterior, independente dele, e, contudo, só existem para ele enquanto despertam pensamentos e vontades nele.

A ambiguidade revelada pelo corpo comporta “duas camadas distintas”: a do corpo habitual e a do corpo atual. Assim, podemos compreender o engajamento corporal do sujeito amputado, como aquele que operando num corpo habitual – dotado de significações práticas, de situações abertas que guardam um campo de intenções costumeiras que existiam antes da amputação – não consegue se fiar ao corpo atual. Deste modo o sujeito permanece sempre aberto ao mesmo futuro impossível, ao membro que se afigura de modo latente, como uma quase-presença, já que ele tenta apreender por meio de gestos habituais uma experiência instantânea e neste momento sua integridade é posta em xeque. Na medida em que concebo o corpo não mais como um objeto manejável em-si (corpo habitual), preso a uma experiência instantânea, singular e plena, mas o permito se desdobrar sob um aspecto de generalidade (corpo atual), como um ser impessoal, ele se mostra como, segundo

Merleau-Ponty (PhP, 97, 122), “o veículo do ser no mundo, (...) o termo não-percebido para o qual todos os objetos voltam a sua face, (...) o pivô do mundo”. Mas conceber tamanho privilégio ao corpo, o de realizar o papel central no mundo, não faria com que o autor o aproximasse do tratamento idealista<sup>42</sup> no qual os objetos e os eventos se reduzem a sua apreensão por meio da percepção?

Poderíamos responder afirmativamente a essa pergunta se não atentássemos a afirmação merleau-pontiana de que ao mesmo tempo em que é concedido ao sujeito, ou melhor, ao corpo, a potência de tomar consciência do mundo por meio dele, há sempre algo que lhe escapa. De acordo com Merleau-Ponty (PhP, 97, 122) “no conjunto do meu corpo se delimitam regiões de silêncio”. Contudo, para onde apontam estas regiões de silêncio? Acredito<sup>43</sup> que o autor quer tratar de um campo anterior ao do conhecimento objetivo, apontando para a dimensão do ser-no-mundo<sup>44</sup> em que não existe sujeito apartado do mundo, na qual sua relação se dá num campo prático, pré-objetivo, anterior ao do conhecimento que fragmenta os elementos do mundo, bem como rompe a ligação desses termos (sujeito e mundo). Eles não são em absoluto separados e o que vemos por meio da análise do fenômeno do membro fantasma é que, assim como o sujeito está aberto ao mundo que o cerca não rompendo seus laços originais, correlativamente não há no sujeito a distinção entre a ordem do fisiológico e a do psicológico, uma vez que a recusa da amputação não é uma soma de reflexos, nem mesmo deliberada pela consciência, mas sim vivida enquanto os gestos do membro em questão participam de modo latente, enquanto a própria situação dá sentido aos estímulos provenientes do coto e faz com que eles sejam acolhidos pelo sujeito.

---

<sup>42</sup> O termo idealismo se caracteriza, conforme Ferraz (2008, p.18) pela “posição filosófica que concebe o ser como aquilo que pode ser apreendido pela percepção. Neste sentido, o idealismo não defende que o ser é apenas uma projeção do pensamento humano sem nenhuma subsistência, uma ilusão, mas sim a maneira pela qual as coisas e eventos são se restringe ao que pode ser captado pela percepção humana”.

<sup>43</sup> A desconfiança que nos surge ao longo do texto de Merleau-Ponty é que, por mais que o projeto do autor seja direcionado no sentido de ultrapassar as dicotomias que ele aponta como um prejuízo clássico, se, ao introduzir em suas descrições do movimento do corpo no mundo, uma região de silêncio por oposição à fala, ou melhor, uma região de vazio em contraste com uma região plena de sentido e de possíveis articulações, esta façanha aponte para um dualismo que o filósofo tanto rejeitou. Contudo, esta desconfiança é ainda incipiente, carecendo precisar melhor ao longo do texto.

<sup>44</sup> De acordo com Merleau-Ponty (PhP, 235, 273), “o corpo próprio está no mundo assim como o coração está no organismo”. Há uma conexão viva entre o corpo e o mundo, sendo esta idêntica à existente entre suas partes.



A fim de continuar o esclarecimento do fenômeno do membro fantasma, o filósofo francês irá conciliá-lo com a descrição que a psicanálise faz do recalque, na medida em que o autor vê neste último um fenômeno universal que permite elucidar não só o primeiro, mas também possibilita generaliza-lo ao âmbito do impessoal, nos fazendo compreender a “nossa condição de seres encarnados ligando-a à estrutura temporal do ser no mundo” (PhP, 99, 124). Há no recalque a retenção de uma forma típica de recordação, que se inicia quando o sujeito se dedica a um certo empreendimento (seja ele amoroso, financeiro, ou a uma obra) e encontra um impedimento neste percurso, destituído de forças para ultrapassar ou mesmo desistir do obstáculo, ele permanece estagnado nesta via e fica retomando esta estrutura indefinidamente. Com isso, vemos surgir, tanto no fenômeno do membro fantasma quanto no do recalque, a conservação de um “quase presente”, de um presente que foi deslocado de seu movimento, sendo destituído de seu valor de presente autêntico e adquirindo uma ordem de exceção, bloqueada de sua efetividade. Assim, cada um dos momentos da experiência destes sujeitos deixa de possuir uma totalidade integrada e rigorosamente única, em que os detalhes só existiriam em função do conjunto, neste sentido cada presente se fixa na vida do sujeito fazendo-se passar pela totalidade do ser e preenchendo um instante na consciência do sujeito que não se liberta deste, impedindo de torná-lo passado. Este instante permanece como uma “ferida” por onde as forças do sujeito se escoam.

Enquanto o sujeito habita um mundo humano de estímulos constantes e de situações que se entrecruzam, sua vida comporta ritmos que não têm uma causa específica numa escolha racional, algumas condições lhe escapam do controle, pois como afirma Merleau-Ponty (PhP, 99, 124), “em torno de nossa existência pessoal aparece uma margem de existência *quase* impessoal”, a qual o sujeito se reporta ao se manter vivo. Haja vista que antes do sujeito se encerrar num mundo pessoal de uma vontade ou num ambiente particular de um amor, há um mundo em geral ao qual ele pertence. Conforme Merleau-Ponty (PhP, 99, 125), “meu organismo, como adesão pré-pessoal à forma geral do mundo, como existência anônima e geral, desempenha, abaixo de minha vida pessoal, o papel de um *complexo inato*. Ele não existe como uma coisa inerte, mas esboça, ele também o movimento da existência”. Mesmo em situações de risco em que o corpo se lança sem reservas a ações, sobrepondo a existência particular (o corpo biológico) à situação humana

de perigo, ou no exemplo visto da doença, em que ela sujeita o homem ao ritmo vital de seu corpo; isto se caracteriza por ser apenas um momento, pois na maior parte do tempo a existência particular não se recorda do organismo<sup>45</sup>. Quando o sujeito vivencia uma situação ele se entrega a ela de “corpo-alma”, sem recato. No entanto, este mesmo movimento que possibilita ao sujeito centrar sua existência, tomá-la no âmbito pessoal, ele impede de centrá-la absolutamente, uma vez que a existência pessoal é, para o autor, “intermitente”, e quando se volta ao ponto de partida, à existência anônima e à forma geral do mundo, o que vemos é uma estrutura temporal de nossa experiência concomitantemente possível e precária. O tempo nunca se fecha inteiramente com o presente, ele permanece aberto a um passado específico, que no caso em questão pode ser o corpo, que é reaprendido e assumido por uma existência individual que nunca o transcende, como ocorre no caso do doente, porque ela alimenta e empenha suas forças nesta conservação. Com isso, tanto a experiência do recalque quanto o fenômeno do membro fantasma nos mostram a conservação de um antigo presente que não se decide em regressar ao passado, bem como nos revelam que a ambiguidade do ser-no-mundo se manifesta na ambiguidade do corpo que é envolvida pela do tempo.

Antes de o sujeito<sup>46</sup> aceitar o fracasso de sua situação, encarando seu “impasse existencial”, ele inibe qualquer relação nova com o mundo, renunciando a uma verdadeira ação. É o mesmo procedimento que ocorre quando se está emocionado, conforme afirma Merleau-Ponty (PhP, 101-102, 127), “estar emocionado é achar-se engajado em uma situação que não se consegue enfrentar e que todavia não se quer abandonar”, com isso, tanto o fenômeno da emoção quanto na origem do membro fantasma, revelam a adesão do sujeito em relação ao ser no mundo, já que este último confere sentido a todos os reflexos, bem como se funda neles. No entanto, fica a questão de saber sobre o porque quando se corta os condutos aferentes, que levam os estímulos ao coto, desaparece o membro fantasma. O autor irá alegar que quando se trata da perspectiva do ser no mundo, os estímulos gerados na região do coto conservam o membro amputado no circuito da

---

<sup>45</sup> Para Merleau-Ponty (PhP, 100, 125), “a existência pessoal recalca o organismo”. Nós não nos lembramos do organismo quando este se encontra num ótimo funcionamento, é somente quando algum desequilíbrio acontece que nos recordamos que temos um corpo, com órgãos, etc.

<sup>46</sup> O sujeito aqui não é entendido como uma tomada de posição particular, mas sim como uma generalidade engajada no mundo.

existência<sup>47</sup>. Eles mantêm seu lugar fazendo com que o membro amputado ainda participe da história do organismo, dando realidade a um fantasma, da mesma maneira que um distúrbio estrutural enforma, ou atribui realidade a um delírio. Pelo fato do homem não ter somente um meio circundante (*Umwelt*), mas também um mundo (*Welt*), ele nos faz transcender os circuitos sensório-motores<sup>48</sup>, de estímulos e reflexos e ganhar a esfera da cultura, sendo que esta não se encontra mais apartada da natureza, uma vez que o mundo, cujo pólo é intencional, permite reintegrar a “contradição”<sup>49</sup> à existência, não distinguindo em absoluto a ordem do em si (psicológico) e do para si (fisiológico). Da mesma maneira que um processo orgânico pode se lançar a um comportamento humano, conforme o exemplo de um ato que era considerado instintivo se tornou sentimento; inversamente, o ato humano pode “adormecer” e continuar num percurso distinto, sem se aperceber como reflexo. Com isso, entre o psíquico e o fisiológico existem relações de troca que se torna impossível afirmar que um distúrbio seja estritamente “causado” por processos mentais ou mesmo puramente somático.

Assim como o autor imbrica o que é da ordem da fisiologia com o que é do psicológico, ele também o faz quando se trata da relação entre natureza e cultura. Por isso, a cultura não pode ser pura criação abstrata que já não trate de algo da natureza, nem mesmo se faz por uma repetição perpétua da natureza que não dê espaço à abertura ao novo (da cultura). A cultura possui um *a priori* específico, que de acordo com Merleau-Ponty (PhP, 104, 130), “no interior do mundo cultural o *a priori* histórico só é constante para uma dada fase e sob a condição de que o equilíbrio das *forças* deixe subsistir as mesmas *formas*.”

---

<sup>47</sup> As excitações vindas do coto (do braço amputado), segundo Merleau-Ponty (PhP, 102, 128) “preparam um **vazio** que a história do paciente vem preencher” (grifo nosso). Contudo, este tipo de afirmação merleau-pontiana promove novamente a dúvida com relação ao que o autor entende por este vazio, se ele é uma distância necessária para que uma ação se estabeleça, ou se a história do doente, plena de significações, vem completar este vão carente de sentido, se for assim, o autor sem se perceber, ainda estará operando por meio das estruturas dualistas que ele aponta como um prejuízo dos clássicos. Conforme Waelhens (em prefácio *A estrutura do comportamento*) na afirmação que o filósofo francês faz sobre o fenômeno original da percepção, ela é entendida como uma “proximidade [que] implica uma distância. Ela é aquilo que está imediatamente fora do alcance, aquilo que, por definição nos indica a nós mesmos como um vazio” (Merleau-Ponty, SC, p.XV). Logo, para aquele autor a percepção parece nos indicar um lugar de pura transcendência, um vazio por meio do qual a percepção constitui um mundo, apesar das ciências já o tratarem como acabado e completo. Resta a nós investigar que sentido teria esta “constituição”.

<sup>48</sup> Para Merleau-Ponty (SC, p.140) “não são apenas valores espaciais e cromáticos que o funcionamento nervoso distribui, mas também valores simbólicos”.

<sup>49</sup> O que vemos em Merleau-Ponty (PhP, 104, 130) é que “os motivos psicológicos e as ocasiões corporais podem-se entrelaçar porque não há um só movimento em um corpo vivo que seja um acaso absoluto em relação às intenções psíquicas, nem um só ato psíquico que não tenha encontrado pelo menos seu germe ou seu esboço geral nas disposições fisiológicas”.

Assim, a história (...) é o movimento *único* que cria formas estáveis e as dissolve”. Esse movimento que se descreve na história não equivale a um somatório de eventos anteriores, nem mesmo a uma justaposição deles, ele é, na verdade, produzido num só ímpeto, cujo equilíbrio é alcançado quando uma dada forma se conserva, e a seguir se instabiliza diluindo-se e gerando outros desdobramentos. Essas ligações estreitas entre a natureza e a cultura, entre o orgânico e o mental, bem como o seu desdobramento entre alma e o corpo<sup>50</sup>, só são possíveis para o autor, porque abaixo das composições pré-estabelecidas pela ciência ou pela filosofia tradicional, ele reencontra em todas estas relações um “modo de existência ambíguo” (PhP, 231, 268), no qual o objeto não o é do começo ao fim, nem a consciência é consciência de ponta a ponta. Ao investigar o corpo por meio da fisiologia, o autor compreende que esta trouxe não uma resposta à maneira cartesiana, clara e distinta na relação de um processo em si e uma *cogitatio*, mas sim que ela nos revelou a noção de existência, em que o *para si* e o *em si* são orientados em direção a um mesmo pólo intencional ou para o mundo. E ao indagar “a existência sobre ela mesma”, o fenomenólogo afirma que nos aproximamos das psicologias.

Para o pensamento não situado (na experiência viva, histórica) da psicologia, a experiência do sujeito vivo acerca do seu corpo próprio o tornava “objeto-sujeito”, um “fato psíquico”, que não era visto como um fenômeno, e sim representado ou apreendido por um psiquismo. Embora a ciência acreditasse poder separar em suas observações no que diz respeito à situação do observador e as propriedades do objeto, ela incorria em contradições quando tentava definir o corpo como objeto. Primeiro ela o distinguia afirmando que o corpo podia ser diferente de todos os objetos exteriores pelo fato dele ser percebido constantemente, mas se assim fosse, o que o tornaria um objeto<sup>51</sup>? Seria o fato de ele ser observável? E ainda que a psicologia julgasse o corpo como sendo observável em ideia não precisando estar presente como coisa, o filósofo diria que a permanência do corpo no

---

<sup>50</sup> A união entre a alma e o corpo (PhP, 105, 131) “se realiza a cada instante no movimento da existência. Foi a existência que encontramos no corpo aproximando-nos dele por uma primeira via de acesso, a da fisiologia”.

<sup>51</sup> Tendo em vista que para Merleau-Ponty (PhP, 106, 133) “o objeto só é objeto se pode distanciar-se e, no limite, desaparecer de meu campo visual. Sua presença é de tal tipo que ela não ocorre sem uma ausência possível”.

mundo não se apresenta “diante de mim” como algo a ser desdobrado<sup>52</sup>, ela está sempre ao “meu lado”, à margem do olhar e de todas as percepções que nele se realizam. A perspectiva particular que a cada momento temos das coisas, este constrangimento (perspectivo e invariável<sup>53</sup>) é o que promete a visão do todo. Mas a permanência de certos objetos não pode ser comparada a permanência do corpo, enquanto órgão, como se ele fosse um utensílio, um instrumento sempre disponível; na verdade, é o inverso, já que são as ações que o corpo se envolve por hábito, que incorporam a si seus instrumentos e os fazem participar da estrutura do corpo próprio. Assim sendo, o corpo próprio é para Merleau-Ponty (PhP, 107, 134) “o hábito primordial, aquele que condiciona todos os outros e pelo qual eles se compreendem”. Por ele ser aquilo por que existem objetos, isso impede que o corpo se encontre completamente constituído, o impede de ser objeto em absoluto, pois no momento em que é ele quem vê e ele quem toca o corpo não é nem palpável, nem visível para si mesmo, ele é apenas um meio de comunicação com o mundo. O mundo aqui também não pode ser entendido como a soma dos objetos exteriores, ele é um “horizonte latente” de nossa experiência, porque ele está sempre presente, o que permite a sua permanência subjazer a qualquer pensamento determinista.

### **2.3) O esquema corporal:**

O corpo se distingue dos objetos porque ele, em Merleau-Ponty (PhP, 109, 137), “surpreende-se a si mesmo do exterior prestes a exercer uma função de conhecimento, ele tenta tocar-se tocando, ele esboça um tipo de reflexão”, que não o abarca por completo e que pelo seu próprio movimento o arrebatava para fora de si<sup>54</sup>, exercendo uma “função exploradora”. Em exemplo citado pelo autor, na descrição de um movimento de aperto de mãos, é impossível distinguir qual é a mão que aperta da mão que é apertada, mas isso não significa que na relação entre elas, elas exerçam a mesma função (tocante e tocada) ao mesmo tempo, como se fossem dois objetos justapostos. Na verdade, a organização entre

---

<sup>52</sup> Podemos observar, conforme Merleau-Ponty (PhP, 107, 135) “os objetos exteriores com o meu corpo, eu os manejo, os inspeciono, dou a volta em torno deles, mas quanto ao meu corpo, não o observo ele mesmo: para poder fazê-lo, seria preciso dispor de um segundo corpo que não seria ele mesmo observável”.

<sup>53</sup> Para Merleau-Ponty (PhP, 107, 135) “deve haver na apresentação do corpo próprio algo que torne impensável sua ausência ou mesmo sua variação”.

<sup>54</sup> Há, em Merleau-Ponty (PhP, 110, 138) um “fundo afetivo que originariamente lança a consciência para fora de si mesma”.

elas é ambígua, ou seja, a mão tocante será a mão da tocada e vive-versa, mas não por uma necessidade de *fato* como estimava a ciência. Pois a necessidade de fato pressupõe seus resultados e não faz uma busca pela gênese deles; a psicologia atribuía a incompletude da percepção a uma incompletude de *fato*, fruto da organização do aparelho sensorial, delegava à presença do corpo a uma presença de *fato*, mantida pela perpétua ação dos receptores nervosos, e por fim, supunha a união da alma e do corpo, segundo um pensamento de *fato*, tal como fez Descartes, que não precisou de um princípio para estabelecer a união, já que ela era dada de *fato*. A Psicologia deveria redescobrir uma relação pré-objetiva, uma primeira abertura às coisas, abaixo destes pensamentos de *fato* aos quais ela é submetida, visto que é esta abertura que permite o conhecimento uma vez que é por ela que efetuamos o retorno à experiência. É pela experiência que comunicamos com o mundo, com o corpo e com os outros, é “ser com eles” (sendo envolvidos com eles numa relação original), ao invés de estar ao lado deles como faz o movimento de justaposição, que desdobra estes termos em partes exteriores entre si.

Da mesma maneira que a relação perceptiva da mão no espaço em que ela se move não é dada pela junção das suas sucessões, ou pela soma das partes de seu movimento exteriores entre si, tal como num mosaico, formado pela soma das perspectivas obtidas, tampouco a relação do corpo consigo é formada por uma reunião dos órgãos justapostos num determinado espaço. A posse do corpo é indivisa, ou seja, acontece num só ato que abrange o saber de cada posição de seus membros na sua relação com o mundo, esta noção corporal é ambígua<sup>55</sup>, assim como todas aquelas que surgem na contravolta da ciência, e é ela que Merleau-Ponty irá abordar como “esquema corporal”. A ciência (em especial a psicologia) emprega não só esta noção como também outras, num sentido que não é o seu sentido pleno, assim, quando se desenvolve aquilo que há de imanente nas noções empregadas, o método da ciência se rui, pelo fato de que ela acreditava poder traduzir perpetua e plenamente as associações de estímulos, os movimentos corporais ou a mudança de posição de um corpo em uma significação oriunda da experiência corporal, como se esta

---

<sup>55</sup> O autor trata o corpo “não apenas como sistema de posições atuais, mas também, por isso mesmo, como sistema aberto de uma infinidade de posições equivalentes em outras orientações (...) [bem como define esquema corporal como] justamente esse sistema de equivalências, esse invariante imediatamente dado pelo qual as diferentes tarefas motoras são instantaneamente transponíveis. Isso significa que ele não é apenas uma experiência de meu corpo, mas ainda uma experiência de meu corpo no mundo, e que é ele que dá sentido motor às ordens verbais” (PhP, 165, 196).

fosse um decalque, uma representação global de suas várias partes. Quando na verdade, para o autor:

“O espaço corporal pode distinguir-se do espaço exterior e envolver suas partes em lugar de desdobrá-las, porque ele é a obscuridade da sala necessária à clareza do espetáculo, o fundo de sono ou a reserva de potência vaga sobre os quais se destacam o gesto e sua meta, a zona de não-ser *diante da qual* podem aparecer seres precisos, figuras e pontos. Em última análise, se meu corpo pode ser uma ‘forma’ e se pode haver diante dele figuras privilegiadas sobre fundos indiferentes, é enquanto está polarizado por suas tarefas, enquanto *existe em direção* a elas, enquanto se encolhe sobre si para atingir sua meta, e o ‘esquema corporal’ é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo (...) o corpo é o terceiro termo sempre subentendido, da estrutura figura e fundo, e toda figura se perfila sobre o duplo horizonte do espaço exterior e do espaço corporal (Merleau-Ponty, PhP, 117, 146-147).”

Esta citação é crucial para entendermos alguns aspectos que o fenomenólogo quer elucidar, bem como a sua importância se deve ao fato de que acreditamos poder problematizar um pouco algumas passagens inerentes à sua concepção. Iniciaremos sua compreensão retomando a argumentação do autor, e vemos que ali Merleau-Ponty quer começar por diferenciar, mas ao mesmo tempo integrar, a relação do espaço exterior com o corporal. Enquanto o primeiro opera à maneira da sistematização das partes exteriores entre si, existe o espaço corporal que é anterior, no sentido de ser o fundo sobre o qual o espaço exterior se assenta, tal como a relação existente entre uma figura que precisa necessariamente do fundo em que ela se encontra para se expressar. Este espaço se realiza à maneira de uma distância imprescindível à expressão, uma vez que uma transformação ou uma mudança não se dá na plenitude, mas sim no enlace com uma “zona de não-ser”, com um “fundo de sono”, com uma “obscuridade”, ou com uma “reserva de potência vaga”. Todos estes termos são utilizados para descrever a abertura indispensável ao movimento de expressão, ou melhor, “o vazio diante do qual o objeto pode *aparecer* como meta de nossa ação” (PhP, 119, 149). Neste movimento o corpo se polariza tal qual a estrutura do ponto com relação ao seu horizonte. Contudo, em que medida o autor pode tratar de uma ‘polarização’ sem cair nas armadilhas do dualismo? Quando se compreende que o corpo é ponto (ou figura) na medida em que se recolhe sobre si (assentado em suas ‘tarefas’), mas não a ponto de se separar abruptamente de seu horizonte ou de se destacar

completamente de seu fundo, e ele é horizonte quando se abre ao ser no mundo, enquanto existência, a qual não deixa de se remeter a sua situação de ponto<sup>56</sup>.

Se pudermos tratar do corpo como um terceiro termo, ele não deve ser pensado como em Descartes ou mesmo em Kant, pois para o primeiro o recurso a um terceiro termo, implica num infinito positivo (Deus) que assegure a relação entre Eu e mundo, enquanto no segundo, este termo exerce a função de recuar em direção à finitude, já que a relação é assegurada por um sujeito que dá forma (coloca as formas puras da sensibilidade: tempo e espaço) ao mundo. O apelo a uma finitude positiva, a qual fornece uma solução apoiada na capacidade do sujeito de representar, elimina a autonomia do mundo. Então, o que garante a reciprocidade e a permanência na submissão de um termo, no caso o corpo, a uma relação de figura e fundo, sem que para isso exista uma consciência que organize o desenrolar desta relação? Como o fenomenólogo quer garantir a experiência do corpo e ao mesmo tempo manter a aseidade do mundo, esta “polarização” deverá ser pensada, como vimos no paragrafo anterior, não como uma relação universal de exterioridade, e sim nos termos da estrutura figura e fundo, na qual um termo não existe isolado do outro, ora um é figura e o outro é fundo, ou o que é horizonte passa a ser ponto, sendo apenas nesta relação que eles são concebidos, não havendo necessidade de uma síntese, seja ela intelectual ou divina. Esta estrutura não é mais universal ou exterior, como se fosse preciso uma consciência que abarcasse a relação entre os “pólos”: o corpo e o mundo. Para Merleau-Ponty o corpo é “aquele que habita o espaço [e] impede-nos de tratar todas essas distinções como não-senso, e convida-nos a procurar sob o sentido explícito das definições o sentido latente das experiências” (PhP, 118, 148). O espaço exterior, sendo o espaço que tematizamos, o espaço inteligível e objeto de nossas definições, ele não está apartado de sua raiz, não está livre do espaço corporal no qual o corpo se orienta, assim, o espaço exterior é justamente a explicitação do espaço orientado, e isolando o segundo do primeiro, este perde seu sentido. De acordo com o autor, “se o conteúdo pode verdadeiramente ser subsumido sob a forma e aparecer como conteúdo *desta* forma, é porque a forma só é acessível através dele. O espaço corporal só pode tornar-se verdadeiramente um fragmento

---

<sup>56</sup> Trata-se do caráter ambíguo da experiência do corpo que o fenomenólogo quer indicar, pois ao mesmo tempo em que o corpo emerge como figura ele só o faz diante de um fundo (o mundo) no qual ele não se aparta plenamente. Da mesma maneira que o homem faz surgir novas estruturas ele só o faz se situando em alguma delas, segundo a afirmação de Merleau-Ponty (SC, p.274) “a dialética humana é ambígua: manifesta-se inicialmente pelas estruturas sociais ou culturais que faz surgir e nas quais se aprisiona”.



do espaço objetivo se, em sua singularidade de espaço corporal, ele contém o fermento dialético que o transformará em espaço universal” (PhP, 118, 148). Com isso, vemos que não é por meio de uma síntese realizada pela consciência que garantimos a relação do corpo no mundo, mas se podemos assegurar uma “zona de corporeidade”<sup>57</sup> no espaço, é justamente pela relação dialética<sup>58</sup> existente entre o que é fundo/horizonte e o que é figura/ponto, pois estas estruturas além de possibilitar um ponto de vista no qual o corpo se situa, ela permite também manter em torno deste corpo horizontes de indeterminação, que só se fazem acessíveis através deste corpo<sup>59</sup>. A relação dialética entre o espaço corporal e o espaço objetivo não é de ordem intelectual, ela é um sistema prático, visto que o movimento presente no corpo, sua orientação na maneira de habitar o espaço, não diz respeito somente ao espaço, já que é próprio do movimento assumir também o horizonte temporal<sup>60</sup>. Mas na patologia esta relação ainda se mantém?

Há no doente um privilégio dos movimentos concretos, ou seja, dos movimentos necessários à vida ou dos movimentos habituais em detrimento daqueles que são expressos pelo pensamento espacial, por uma consciência tética, ou por uma ordem aleatória e gratuita. Assim, o doente habita o espaço como local de ação, como uma “zona de corporeidade” cuja circunvizinhança lhe é familiar, mas não como um ambiente objetivo. Segundo o fenomenólogo, “nunca é nosso corpo objetivo que movemos, mas nosso corpo fenomenal, e isso sem mistério, porque já era nosso corpo, enquanto potência de tais e tais regiões do mundo, que se levantava em direção aos objetos a pegar e que os percebia” (PhP, 123, 153-154). Com isso, o autor não deduz o normal do patológico, não vê o primeiro como uma suplência da falta do segundo, o doente alude a uma função

---

<sup>57</sup> Segundo Merleau-Ponty (PhP, 143-144, 174) “é preciso que em cada momento de nossa vida saibamos onde está nosso corpo sem precisar procurá-lo como procuramos um objeto removido durante nossa ausência, é preciso portanto que até mesmo os movimentos ‘automáticos’ se anunciem à consciência, quer dizer, que nunca existam movimentos em si em nosso corpo”.

<sup>58</sup> A dialética é, para Merleau-Ponty (PhP, 195, 232), “não uma relação entre pensamentos contraditórios e inseparáveis: é a tensão de uma existência em direção a uma outra existência que a nega e sem a qual, todavia, ela não se sustenta”.

<sup>59</sup> De acordo com Merleau-Ponty (PhP, 123-124, 154), “o corpo é apenas um elemento no sistema do sujeito e de seu mundo, e a tarefa [ou o trabalho] obtém dele os movimentos necessários por um tipo de atração à distância, assim como as forças fenomenais que operam em meu campo visual obtém de mim, sem cálculo, as reações motoras que estabelecerão o melhor equilíbrio entre elas”.

<sup>60</sup> Para Merleau-Ponty (PhP, 119, 149), “o movimento não se contenta em submeter-se ao espaço e ao tempo, ele os assume ativamente, retoma-os em sua significação original, que se esvai na banalidade das situações adquiridas”.

fundamental<sup>61</sup>, ele apreende uma modalidade, um esboço provisório do “ser total do sujeito”, mas esta variação diz respeito somente a situações concretas, reais e encerradas no momento atual, ao passo que o normal está aberto a situações verbais, a ações virtuais e fictícias. Para Merleau-Ponty (PhP, 127, 157-158), “o normal *conta com* o possível, que assim adquire, sem abandonar seu lugar de possível, um tipo de atualidade; no doente, ao contrário, o campo do atual limita-se àquilo que é encontrado em um contato efetivo, ou ligado a esses dados por uma dedução explícita”. E se voltamos à análise que o autor faz em *A estrutura do comportamento* vemos que o doente assim como o animal, estão ‘presos’ ao campo do concreto, do atual. Por mais que o enfermo pense num ideal de movimento a ser executado, suas tentativas de lançar-se na efetivação deste ideal são “cegas”, uma vez que para ele se uma ordem tem uma significação intelectual, ela deixa de exprimir sua significação motora, não conseguindo desdobrar o pensamento de um movimento em um movimento realmente efetivo. Quando no normal, o pensar do movimento já é sua efetivação, como afirma o filósofo francês (PhP, 128, 159), “todo movimento é indissolúvelmente movimento e consciência de movimento, o que se pode também exprimir dizendo que no normal todo movimento tem um *fundo*, e que o movimento e seu fundo são ‘momentos de uma totalidade única’”. No entanto, no que consiste este fundo presente em todo movimento de expressão do corpo?

Este fundo encontrado em todo movimento não pode ser uma representação que se liga exteriormente ao próprio movimento, tendo em vista os prejuízos encontrados numa relação de exterioridade que necessita de uma consciência ou de um poder divino para assegurar a associação de seus termos. Assim, por querer tratar de uma maneira mais original da relação entre sujeito e objeto, na qual estes termos não são simplesmente isoláveis e só existem enquanto vinculados um ao outro, este fundo deve ser imanente ao próprio movimento, consagrando-o, ele deve avivar o movimento e o manter a cada

---

<sup>61</sup> Conforme Merleau-Ponty (PhP, 146-147, 177) “enquanto não se tiver encontrado o meio de unir a origem com a essência ou com o sentido do distúrbio, enquanto não tiver definido uma *essência concreta*, uma *estrutura* da doença que exprima ao mesmo tempo sua generalidade e sua particularidade, enquanto a fenomenologia não tiver tornado uma fenomenologia genética, os retornos ofensivos do pensamento causal e do naturalismo permanecerão justificados.” Ao mesmo tempo que a doença extravasa conteúdos particulares da experiência por meio do corpo do sujeito, o seu corpo apresenta o mistério de um conjunto que não abandona seu caráter próprio/particular, mas vai além de si mesmo por meio de significações que fornecem sustentação a uma série de pensamentos e de experiências, tendo assim uma ligação entre o universal e o particular através da “estrutura” da doença.

momento. Por meio destas elucidações, Merleau-Ponty pode distinguir o movimento abstrato de um movimento concreto, pois para o autor:

“o fundo do movimento concreto é o mundo dado, o fundo do movimento abstrato, ao contrário, é construído. (...) O movimento abstrato cava no interior do mundo pleno no qual se desenrolava o movimento concreto, uma zona de reflexão e de subjetividade, ele sobrepõe ao espaço físico um espaço virtual ou humano. O movimento concreto é portanto centrípeto, enquanto o movimento abstrato é centrífugo; o primeiro ocorre no ser ou no atual, o segundo no possível ou no não-ser; o primeiro adere a um fundo dado, o segundo desdobra ele mesmo seu fundo” (PhP, 128-129, 159-160).

Quando tomamos o mundo dado como natural e o construído como cultural, não entendemos por natureza um velho costume, como se este costume supusesse uma forma passiva de natureza. O corpo como sendo nosso meio de se abrir ao mundo, ora se limita aos gestos necessários à conservação da vida, ou a um sentido próprio destes gestos, e ora transforma este sentido próprio dos gestos em sentido figurado, manifestando por meio destes gestos um novo núcleo de significações. Assim, a significação visada por este novo gesto não pode ser alcançada pelo movimento natural do corpo, será preciso que este construa um instrumento, projetando em torno de si um mundo cultural. Com base neste desdobramento e na citação anterior, vemos que o mundo cultural vem romper com a plenitude do mundo natural, instaurando ali a abertura ao possível, antes inconcebível a natureza como sendo somente atualidade<sup>62</sup> e concomitantemente, levando o escoar do tempo, o não-ser, a inauguração de uma região de reflexão, a uma subjetividade. Mas em que sentido Merleau-Ponty pode tratar de uma subjetividade? O autor entende esta subjetividade como, segundo Mercury (2001, p.12), “a descoberta do corpo vivido, do corpo fenomenal, unidade existencial não sendo nem ideia de uma consciência constituinte, nem mesmo coisa material, mas sim a fonte espontânea do sentido” (minha tradução). Com isso, vemos que de uma forma geral, o pensamento de Merleau-Ponty se organiza através de uma dupla recusa, a recusa ao idealismo, bem como a refutação do seu oposto

---

<sup>62</sup> Se Merleau-Ponty trata da questão do mundo natural como um mundo pleno, ele não quer dizer que este mundo é atemporal, e sim apenas que ele está preso ao horizonte da atualidade (do momento presente) da experiência do corpo, não conseguindo se abrir a um horizonte possível de articulação entre passado, presente e futuro, como acontece no mundo cultural. Diferentemente da concepção de Ramos (2009, p.102) que afirma que “primeiramente, há um ‘fundo natural’ que alimenta toda e qualquer experiência – trata-se do fundo não constituído, e cuja plenitude ignora o tempo. Em segundo lugar, há o olhar humano que destaca figuras deste fundo, animando-as de tal modo que elas desvelam sua expressão: o olhar humano descomprime a plenitude da natureza instaurando em seu interior o não-ser do tempo”.

objetivista, e é por meio do corpo<sup>63</sup> que esta recusa pode ser realizada. Contudo, estas recusas não podem ser entendidas como uma crítica estrita à ciência, uma vez que o autor se debruça nela para tratar da sua filosofia, o que de fato o fenomenólogo vê de complicação no método científico é a sua rebarba, a de tratar o ser como um objeto.

Se, como vimos anteriormente, o que diferencia o sujeito normal de um doente é o fato do primeiro habitar um espaço virtual, cuja reflexão se encontra indissolúvel no próprio movimento de expressão, se situando para além do movimento concreto no qual se enclausura o enfermo, então, o que encontramos com esta distinção, é que o espaço que o doente habita ainda não é o espaço simbólico por excelência, uma vez que para galgar este patamar o doente não poderia operar somente no plano do atual e sim no do possível que permite desdobrar ele mesmo seu fundo de natureza, transpondo-a por meio da cultura. Desta forma, seria justo afirmar que o doente não atinge o mundo da cultura e que essas esferas seriam tão diametralmente opostas? Acredito que o autor quer tratar de uma unidade existente entre elas, mas não a ponto de subsumir uma a outra, e neste sentido é preciso introduzir um distanciamento, um ponto de divergência que consistiria no próprio movimento realizado no momento de sua expressão. Enquanto o movimento concreto, sendo definido como centrípeto, tenta se aproximar do ser, daquilo que o torna movimento, da sua atualidade; o movimento abstrato é por sua vez centrífugo, ou seja, abre-se a uma direção oposta de seu próprio eixo, move-se visando um não-ser, outras possibilidades que não as já existentes no mundo natural, criam-se outros horizontes que não estavam atualmente dados, e estes são definidos como culturais. Para Merleau-Ponty (PhP, 129, 160-161), “a função normal que torna possível o movimento abstrato é uma função de ‘projeção’ pela qual o sujeito do movimento prepara diante de si um espaço livre onde aquilo que não existe naturalmente possa adquirir um semblante de existência”. Por meio desta projeção é possível organizar o mundo dado traçando novas fronteiras e direções,

---

<sup>63</sup> O corpo próprio “em última análise pode escapar das antinomias, das oposições dualistas do tipo sujeito-objeto, [para] ser o lugar onde a relação ao mundo e ao ser se efetua” (Mercury, 2001, p.17). Em contraposição a este último, Walton (2003, p.28) acrescenta que “o corpo próprio não é nem corpo objeto nem espírito, nem ideia nem fato, e por isso mesmo, suas expressões não podem ser reduzidas nem a fatos da experiência nem a puras formas espirituais, porém, a alternativa implantada pelo autor, o nem-nem, não ultrapassa definitivamente o problema originado pela contraposição dos dois princípios de natureza diferente. Por isso, o projeto que Merleau-Ponty apresenta em 1952, em seu escrito de candidatura ao Collège de France, ao fazer uma avaliação dos resultados de suas primeiras obras, ele reconhece que a percepção conduz a uma mescla de finitude e universalidade, ou de interioridade e exterioridade, ele a chama de ‘má ambiguidade’” (minha tradução).

pois o sujeito construindo em seu entorno um meio de comportamento, ele estabelece um sistema de significações que expressam no exterior sua atividade interior.

O mundo não está plenamente dado ou inteiramente imobilizado no sujeito normal, os projetos deste sujeito “polarizam” o mundo, porque a “projeção” ou a “evocação” conduzem a uma ação, sendo aquilo que torna possível a expressão, ou a efetivação do movimento abstrato. Assim, para que haja criação (expressão do movimento abstrato) é preciso que “inverta a relação natural entre o corpo e a circunvizinhança e que apareça uma produtividade humana através da espessura do ser” (PhP, 130, 162). A criação aponta para uma ambiguidade neste movimento de expressão, que ao mesmo tempo exige uma natureza, não como pura natureza ou como uma natureza passiva, mas sim como fundo por meio do qual a abertura ao novo se dá, ela também faz com que a produtividade humana, a cultura, seja expressa na profundidade do ser natural. Não esquecendo que a criação é possibilitada pelo corpo, por meio de um estilo<sup>64</sup> que este desenrola, por uma certa maneira de ordenar ou de estruturar sua circunvizinhança. O erro da análise intelectualista é o de atribuir à consciência o solo de suas representações simbólicas, ao repousar seu fundamento sobre si mesmo esta análise não se destaca de seus materiais, nos quais ela mesma se realiza, reconhecendo assim, uma presença ao mundo sem distâncias, uma consciência sem opacidade, desta maneira, o mundo se reduz a condição de simples aparência. Em Merleau-Ponty há uma “ação recíproca”, uma dialética entre a forma e o conteúdo, e nesta relação não se reduz a forma ao conteúdo, nem se subsume o conteúdo a uma forma autônoma. A relação é de fundação (*Fundierung*), conforme citação abaixo:

“a forma integra a si o conteúdo a tal ponto que, finalmente, ele parece um simples modo dela mesma, e as preparações históricas do pensamento parecem uma astúcia da Razão disfarçada de Natureza – mas, reciprocamente, até em sua sublimação intelectual o conteúdo permanece como uma contingência radical, como o primeiro estabelecimento ou a fundação do conhecimento e da ação, como a primeira apreensão do ser ou do valor dos quais o conhecimento e a ação jamais esgotarão a riqueza concreta e dos quais eles renovarão em todas as partes o método espontâneo” (PhP, 147,148, 178-179).

Há uma união entre os pares: natureza e cultura, forma e conteúdo, fato e acaso, necessário e contingente, universal e particular, etc., que não é pensada em termos de causalidade nem mesmo de justaposição entre eles. Por ser considerada uma evidência

---

<sup>64</sup> Em Merleau-Ponty (PhP, 100, 126) “até mesmo os reflexos têm um sentido, e o estilo de cada indivíduo ainda é visível neles assim como o batimento do coração se faz sentir até na periferia do corpo”, assim, vemos a imbricação da ordem natural e cultural até mesmo nos reflexos.

antepredicativa (que é primeiramente vivida antes de ser concebida intelectualmente por meio de predicados), esta integração se expressa “espontaneamente” e por meio do método merleau-pontiano é possível trazer à tona a encarnação destes “opostos”. Se colocamos entre aspas este último termo, é justamente porque a concepção de uma das pontas do par não se dá isolada da outra, assim, não há cisão entre elas, há sim uma distância necessária dada no próprio movimento de realização da parelha. Com isso, podemos afirmar que não há nada de natural que já não tenha uma imbricação na cultura, sendo esta passagem (natureza/cultura, cultura/natureza) de uma riqueza jamais esgotada, uma vez que a cultura precisa da natureza para se superar, bem como a natureza precisa da cultura para se renovar. O mundo adquirido confere à experiência um sentido segundo em relação ao mundo primordial que a funda em seu sentido primeiro. Enquanto encontramos neste adquirido uma sedimentação das operações, das experiências, que nos permite contar com conceitos já instituídos como se fossem coisas/objetos disponíveis num universo familiar, não devemos nos enganar quanto a esse fenômeno de sedimentação, como já alerta o fenomenólogo, a sedimentação é um “saber contraído, não é uma massa inerte no fundo de nossa consciência” (PhP, 151, 182). A cada momento a sedimentação se alimenta da experiência presente, oferecendo-lhe um sentido e restituindo o seu próprio, desta maneira, aquilo que foi instituído, só o é verdadeiramente quando retoma um novo movimento na experiência e o assume. Embora o sujeito kantiano construa em torno de si um mundo, ele não pode afirmá-lo como verdadeiro, pois, para isso, ele precisaria de um sujeito efetivo que já teria um mundo, uma vez que ele só se efetiva, ele existe, apenas enquanto ser no mundo, mantendo à sua volta um sistema de significações e de relações participativas que não precisam ser explicitadas por um intelecto para serem realizadas. É por isso que Merleau-Ponty pode afirmar uma estrutura do mundo cujo duplo movimento de sedimentação e de espontaneidade tenha como centro a consciência, desde que a tarefa essencial desta consciência seja entendida como “dar-se um mundo ou mundos, quer dizer, fazer existir *diante* dela mesma os seus próprios pensamentos enquanto coisas, e ela prova indivisivelmente seu vigor desenhando essas paisagens e abandonando-as” (PhP, 151-152, 183).

Entretanto, esta necessidade de uma consciência, para alguns comentadores, mesmo que seja considerada pelo filósofo como efetiva ou *operante*, que seja a síntese da

experiência, aponta para um prejuízo que o fenomenólogo não conseguiu ultrapassar. Para Dupond (2010, p.10), “a obra de 1945 não conseguiu pensar a unidade do corpo fenomenal e do corpo objetivo (ou, também, do corpo senciente e do mundo sensível), pois o campo transcendental (apesar de todo o esforço de pensar uma verdadeira cooriginariedade do Si e do mundo) é pensado, em última instância, como dependente do ato de um sujeito, de uma ‘existência’, de um ‘espírito’, de uma liberdade: mediante a relação entre espírito e natureza (fundo inumano sobre o qual o homem se instala ou estrutura ‘imobilizada’ da existência), é a relação sujeito-objeto que, sutilmente, se perpetua”. Por ora, ainda não temos recursos suficientes para avaliar tamanha crítica, mas tendo estas questões levantadas pelo comentador em mente, bem como o panorama da argumentação merleauPontiana, vejamos nos próximos capítulos se é válido (se é realmente uma questão) e neste sentido como se desenha este problema ao longo da *Fenomenologia...*, e para isso, continuaremos com as descrições do corpo próprio, mas em sua relação de intercomunicação por meio da linguagem.

## Linguagem e criação

### 3.1) Do impasse gerado no tratamento da linguagem:

“O ser é o que exige de nós criação para que [dele] tenhamos experiência” Merleau-Ponty (VI, p.187).

Os estudos que Merleau-Ponty faz sobre a linguagem, na *Fenomenologia da Percepção* (1945), são antes para explicitar a “natureza enigmática do corpo próprio”<sup>65</sup> (PhP, 230, 267) do que fazer uma verdadeira fenomenologia da linguagem. Isto significa que, na descrição do corpo falante, o autor mostrará como a fala é possível enquanto gesto do corpo, mas não como, a partir de uma significação gestual, a linguagem se transforma em significação conceitual. No entanto, já encontramos ali noções cruciais para o tratamento da linguagem e que ao longo do texto serão responsáveis por instaurar um impasse em sua teoria. Vejamos como isso acontece.

Em Merleau-Ponty, podemos distinguir a linguagem em fala falada e fala falante. A primeira diz respeito à fala enquanto linguagem já instituída e sedimentada por nossa cultura. Ao passo que na segunda, observamos uma fala afigurada como uma linguagem nascente, cujo sentido não se encontra dado culturalmente, mas sim em vias de se fazer. Será neste segundo modo da linguagem, o da fala falante, que investigaremos a noção de não-ser, apresentada por Merleau-Ponty no momento em que ele se propõe investigar o movimento criativo da linguagem. Além de um sentido prático e utilitário, no qual lidamos habitualmente com a linguagem, Merleau-Ponty mostrará que um sentido criador lhe é requerido se quisermos abolir as estruturas deterministas que explicam a linguagem por meio de relações de causalidade. Em vista disto, é preciso retornar à experiência primordial da linguagem, aquela capaz de romper com as significações já vigentes e instaurar o novo. Entretanto, neste movimento de abertura para o novo, uma certa “polarização” é requerida para que se dê o nascimento do sentido, e esta abertura será apresentada por Merleau-Ponty como “não-ser”, como “excesso”, ou como “zona de vazio”, entre outros termos. É neste

---

<sup>65</sup> A importância deste caráter enigmático do corpo advém de uma impossibilidade de encerrá-lo, como fazem as psicologias empirista e intelectualista, em meras relações de causalidade que o entendam (explicam), ora como um amontoado de funções químicas e biológicas, ora como organizado por uma consciência à parte dele. O corpo, em Merleau-Ponty, está para além de qualquer objetivação, ele não é pura transparência como pretendem estas ciências.



momento que a *Fenomenologia da percepção* pode ser levada a um impasse, pois, de um lado, podemos interpretar esta região de não-ser como inerente ao movimento (temporal) de criação, uma vez que para que o novo se engendre, é preciso manter uma distância que não seja reconhecida como completa exterioridade, nem mesmo como suporte interior. Com isso, este movimento de distanciamento temporal seria entendido como tarefa interminável, em que “cada começo é promessa de recomeço” (Chauí, 2002, p.191), visto que é próprio do tempo fazer-se e jamais ser. Neste caso, o não-ser seria uma abertura temporal que impede a linguagem de se fixar, de se determinar absolutamente, pois ele sempre descentra a linguagem de suas significações já instituídas e possibilita o surgimento de significações autênticas. Por outro lado, de acordo com alguns comentadores, este não-ser revelaria um impensado na obra de Merleau-Ponty, aquilo que reabilitaria o dualismo<sup>66</sup>, já que ele ainda seria uma interioridade que organiza a experiência, aquele “Si indeclinável” aquém da generalidade do corpo<sup>67</sup>. De acordo com Barbaras (1998, p.183, minha tradução) “a *Fenomenologia da percepção* é marcada por uma defasagem entre, de um lado, as intenções anunciadas, assim como as descrições às quais elas dão lugar e, por outro lado, o vocabulário ao qual essas descrições se encontram presas. Tudo se passa como se a experiência perceptiva fosse abordada por categorias que o impedem de revelar sua significação verdadeira”. Isto é, Merleau-Ponty parece reabilitar aquela figura da

---

<sup>66</sup> Alguns comentadores de Merleau-Ponty enfatizam que este dualismo imposto ao autor não tem o mesmo sentido encontrado nos clássicos, ele não é um dualismo de substância, no sentido de não conceber duas substâncias separadas. Assim, os pares “em-si” e “para-si” (ou Si indeclinável) não são necessariamente expressões do dualismo, tendo em vista que Sartre já realiza esta separação do Ser e do Nada os chamando de *a priori da correlação* (termo que Husserl forja quando trata da questão da intencionalidade). Entretanto, será que Merleau-Ponty, trabalhando no registro do *a priori da correlação*, ou seja, tendo em vista a noção de intencionalidade, ainda trabalharia com estes “pares” tendo eles um sentido dualista? Será que na descrição realizada pelo fenomenólogo algo escapa ao *a priori da correlação*? Uma vez que em nota encontrada no *Visível e o Invisível* Merleau-Ponty afirma (VI, p. 189) “os problemas colocados na Ph.P, são insolúveis porque eu parto aí da distinção ‘consciência’ – ‘objeto’”. O que seria então esta distinção? Que sentido podemos lhe reservar? Por ora adotaremos a expressão “dualismo” para tratar destes “pares”, no entanto estas questões ainda se encontram no horizonte de nossa pesquisa.

<sup>67</sup> Para Merleau-Ponty (PhP, 411, 480) “a generalidade do corpo não nos fará compreender como o Eu indeclinável pode alienar-se em benefício de outrem, já que ela é exatamente compensada por esta outra generalidade de minha subjetividade inalienável”. Ou seja, nem mesmo o corpo como existência anônima, sem a consciência reflexiva de si, pode se diluir, se dissolver ou se perder inteiramente em detrimento de um outro (corpo), uma vez que todos os atos que perpassam este corpo são vividos por ele de maneira tal que uma ultrapassagem completa (uma anulação do Eu em benefício do Outro) se torna impossível, assim, a presença do outro será tratada como um “fato *para mim*”, para este corpo que a vivenciou. Todavia, permanece a dúvida de como compreender este “para mim”, este Si indeclinável, se ele será entendido como uma consciência que organiza os fatos ou se ele será concebido como uma vivência do corpo que não se pretende isolada do mundo.

consciência intelectualista que ele queria criticar. Desse modo, a idéia de uma “obscuridade fundamental do expresso” (PhP, 449, 524), de um não-ser, pode ter dois sentidos: se, de um lado, segundo o projeto da *Fenomenologia...*, ela pode ser entendida como abertura temporal, como criação; por outro, ela é aquilo que se encontra em uma interioridade constituinte e então a obscuridade se dissolve (dando lugar a uma consciência que tudo abarca). Propomo-nos, portanto, a compreender este impasse e suas implicações agora no âmbito da linguagem.

### 3.2) A linguagem em Merleau-Ponty:

Na obra de arte ou na teoria como nas coisas sensíveis, o sentido é inseparável do signo. A expressão, portanto, não é nunca acabada” (Merleau-Ponty, SNS, p.9).

Ao iniciar o capítulo VI da *Fenomenologia...*, intitulado *O corpo como expressão e a fala*, Merleau-Ponty expõe de antemão seu objetivo: o de “ultrapassar definitivamente a dicotomia clássica entre o sujeito e o objeto”<sup>68</sup> (PhP, 203, 237) por meio da descrição do fenômeno da fala e do ato expresso de significação, a saber, da palavra como “modulação corporal”<sup>69</sup>. Mas por que este capítulo sobre a fala é privilegiado pelo autor para superar o dualismo clássico? Até então, o percurso realizado por Merleau-Ponty foi o de apontar uma insuficiência no discurso clássico, formado por relações dualistas que fragmentam<sup>70</sup> a

---

<sup>68</sup> Em entrevista realizada por Maurice Fleurent, em maio de 1946, Merleau-Ponty revela que dez anos antes de escrever a *Fenomenologia...* ele já se encontrava às voltas com a seguinte questão: “Como sair do idealismo sem recair na ingenuidade do realismo? (Merleau-Ponty, P, p.66)”, ou seja, como é possível ultrapassar o prejuízo da dicotomia sujeito-objeto encontrada tanto no subjetivismo filosófico quanto no objetivismo científico?

<sup>69</sup> Para Merleau-Ponty (PhP, 214, 250) “a fala é gesto”, implicando uma ligação do corpo com a linguagem que este expressa, não havendo cisão do ato de expressar com o expresso. Tal afirmação será desenvolvida ao longo do texto. Entretanto, já podemos constatar uma diferença abrupta entre Merleau-Ponty e Herder, pois enquanto para o primeiro a linguagem não implica uma consciência dela, visto que o corpo anônimo (que não tem consciência de si ou saber de si) já se expressa gestualmente; para o segundo, é a reflexão que domina mesmo no estado mais sensorial. Conforme a afirmação de Herder (1987, p. 121), “no homem é uma outra lei natural que domina abertamente a sucessão das idéias: a da reflexão. Mesmo no estado mais sensorial essa lei já domina”. Por outro lado, podemos perceber também uma aproximação explícita de Merleau-Ponty ao texto de Cassirer, quando este afirma que “a linguagem não é uma simples transposição do pensamento na forma verbal; ela coopera essencialmente ao ato primitivo que a formula”. (Cassirer, 1933, p.288, minha tradução); ou seja, assim como em Merleau-Ponty, a linguagem é ato, é gesto.

<sup>70</sup> A atitude dualista toma como absoluto uma só perspectiva, quando na verdade, de acordo com Merleau-Ponty (PhP, XIV, 17), “deve-se compreender de todas as maneiras ao mesmo tempo, tudo tem um sentido, nós reencontramos sob todos os aspectos a mesma estrutura de ser. Todas essas visões são verdadeiras, sob a condição de que não as isolemos”. O que o autor nos revela é que tudo envolve a mesma estrutura de ser, por isso, não se pode considerar apenas uma perspectiva como verdadeira, pois seria tomá-la pelo ser total.

experiência do corpo no mundo. Para isso, foi necessário retornar ao corpo próprio, que se encontra além das definições mecânicas do corpo, mas também aquém de uma consciência transcendental. O corpo “retirando-se do mundo objetivo, arrastará os fios intencionais que o ligam ao seu ambiente e finalmente nos revelará o sujeito que percebe assim como o mundo percebido” (PhP, 86, 110). No entanto, ainda parece persistir uma diferença entre o movimento intencional<sup>71</sup> do corpo (que é gesto, é fala) e o pensamento que este corpo possui, como se fossem duas instâncias separadas, ou melhor, como se o corpo que pensa já não fosse mais um corpo falante. Assim, ao descrever o fenômeno da fala, Merleau-Ponty pretende ultrapassar definitivamente esta diferença, mostrando que o corpo é não somente um meio de traduzir o pensamento, mas o próprio movimento de expressão, uma vez que ele é o “mediador de um mundo” (PhP, 169, 201). O interesse do autor é mostrar outro aspecto do corpo perceptivo, o qual diz respeito à sua natureza falante na medida em que a fala não manifesta um pensamento já feito, mas ela exprime, enquanto gesto, uma relação original entre corpo e mundo. Por isso, a fala tem um tratamento especial neste capítulo, diferente do encontrado nas psicologias empirista e intelectualista que ainda trazem resquícios do prejuízo dualista, não sendo mais que uma visão de “sobrevôo”.

Se quisermos compreender o sentido da linguagem proposto por Merleau-Ponty, devemos depurá-lo da explicitação pelo automatismo, encontrada tanto nas psicologias empiristas quanto nas intelectualistas. Pois, de um lado, os empiristas compreendem a linguagem como produzida “segundo leis da mecânica nervosa” (PhP, 203, 237), como se estímulos desencadeassem algumas excitações no organismo que fossem capazes de provocar a articulação das palavras. De outro lado, encontram-se os intelectualistas, os quais acreditam que “estados de consciência [acarretam,] em virtude das associações

---

<sup>71</sup> Por intencionalidade, tomamos o sentido que Husserl forja e que posteriormente será utilizado por Merleau-Ponty para designar que a consciência não é concebida como um em-si, mas sim como abertura ao mundo, pois “toda consciência é consciência *de* algo” (PhP, 11, 26). No caso do movimento do corpo próprio, esta consciência deve ser entendida não mais como nos termos mecanicistas, em que se reduz o corpo a um simples dispositivo químico e biológico, nem mesmo num sentido idealista, em que este movimento deve ser regulado por uma consciência doadora de sentido, mas sim como se o próprio corpo se encontrasse atado ao mundo de forma tal que seria impossível tratar de uma consciência encerrada em-si e destacada das coisas, só é possível ser consciência na medida em que ela também se dissolve no mundo. Cabendo-nos agora entender que este corpo intencional está ligado à linguagem que ele expressa, pelo fato desta ser gestual, de ser movimento (ação) do corpo e não representação. Assim, se o corpo é dotado de uma intencionalidade que não é da ordem do “Eu penso”, não é da ordem da consciência absoluta de si e constituinte, mas sim da ordem do “Eu posso”, sem a necessidade da representação, é pelo fato dela ser apenas o movimento efetivo concreto de existir. Com isso, confere-se ao corpo autonomia sem a representação de um fim, pois é esta deliberação da consciência que separa o corpo da alma.

adquiridas, a aparição da imagem verbal conveniente” (PhP, 203, 237). Entretanto, para o fenomenólogo, em ambas as correntes não se encontram um sujeito falante que escape ao mecanicismo ou à representação<sup>72</sup>. Em ambos os casos “a palavra não tem significação”(PhP, 205, 240), não traz consigo seu sentido. No primeiro caso, não se tem uma intenção, tudo se passa como se fosse apenas um jogo de causalidades objetivas, como se mecanismos fisiológicos ou físicos desencadeassem excitações capazes de provocar uma resposta automática, tendo-se, portanto, uma linguagem mecânica. E, no segundo caso, é o pensamento que confere um sentido à palavra através da submissão de um dado sensível a uma categoria ou a uma imagem verbal, de modo que a palavra é então apenas o (PhP, 206, 240) “signo exterior (nome) de um reconhecimento interior” (pensamento), ou melhor, um invólucro vazio, desprovido de sua eficácia própria. “Na primeira [concepção] não há ninguém que fale, na segunda, há um sujeito, mas ele não é o sujeito falante, é o sujeito pensante. No que concerne à própria fala, o intelectualismo mal difere do empirismo e não pode tanto quanto este dispensar-se de uma explicação pelo automatismo” (PhP, 206, 241). Tanto o empirismo quanto o intelectualismo incorrem no mesmo prejuízo, o de não atribuir um sentido próprio à fala, isto é, o de separar o signo de sua significação. Com isso, eles recaem num mundo excessivamente determinado: no primeiro caso, por processos fisiológicos e, no segundo, por representações de um sujeito pensante.

O que o autor pretende é restituir à linguagem seu sentido imanente. Para tanto, ele nos convoca a considerar o modo como os escritores começam a escrever seus livros, sem saber de antemão o que neles colocarão, uma vez que a obra não está contida no pensamento antes de sua execução. Com isso, o que Merleau-Ponty quer mostrar é que o próprio ato de denominar os objetos significa o reconhecimento deles, diferente dos intelectualistas, que precisavam de uma linguagem interior que reconhecesse os objetos exteriores, pois, segundo Merleau-Ponty (PhP, 207, 242), “o nome é a essência do objeto e

---

<sup>72</sup> Em Cassirer (1933, p.265, minha tradução) “A simples teoria da cópia não explica a natureza do conhecimento e, a mais forte razão, não a esgota”. Assim, tanto para Cassirer quanto para Merleau-Ponty tomar a linguagem como pura representação do mundo, “comme un miroir”, é inadmissível, caso contrário, todas as possibilidades de expressão já estariam esgotadas, não haveria o novo e o mundo seria pleno/determinado. Neste mundo perfeitamente determinado não há lugar para homens, pois nele residem os Deuses. Segundo Merleau-Ponty (PhP, 212, 247), “por que o pensamento [que é linguagem] procuraria duplicar-se?(...)é preciso que, de uma maneira ou de outra, a palavra e a fala deixem de ser uma maneira de designar o objeto ou o pensamento para se tornarem a presença deste pensamento no mundo sensível”. Tornando-se presença, o pensamento deixa de ser mera representação e passa a habitar o mundo, apartado das abstrações, ele desce a terra, se humaniza.

reside nele do mesmo modo que sua cor e que sua forma”<sup>73</sup>. Assim, a significação deixa de ser mero acompanhamento exterior do objeto, ou mero nome, e passa a habitar aquilo que ela expressa.

Uma relação exterior entre signo e significação, entre fala e pensamento, só seria admissível se um e outro fossem tematicamente dados; na realidade eles estão envolvidos um no outro, “o sentido está enraizado na fala e a fala é a existência exterior do sentido” (PhP, 212, 247). Não é preciso que eu tenha uma representação anterior da palavra que quero utilizar para poder pronunciá-la no momento em que falo, apenas “reporto-me à palavra assim como minha mão se dirige para o lugar de meu corpo picado por um inseto” (PhP, 210, 246). Não se pensa antes para depois agir, o pensamento não se faz sem fala, ele é um gesto corporal, não é preciso apelar a uma intelecção que faça primeiro um reconhecimento interior de um signo exterior, como se houvesse um sentido da fala no pensamento, mas, pelo contrário, Merleau-Ponty reconhece um pensamento na fala<sup>74</sup>.

A fala faz nascer um pensamento por meio de sua expressão; ela não “traduz naquele que fala um pensamento já feito, mas o consoma” (PhP, 207, 242) no próprio ato de exprimi-lo. Por exemplo, quando nós vamos a um teatro para assistir a uma peça e presenciamos uma boa atuação, vemos apenas o personagem; quando assistimos a uma orquestra tocar uma sonata, os sons que a conduzem são inseparáveis de sua significação musical. Isso acontece quando a expressão é bem sucedida, pois ela deposita em nós um novo sentido, abre a nossa experiência para uma nova dimensão, na qual signo e significado estão imbricados desde o princípio, ou melhor, quando, segundo Merleau-Ponty (PhP, 213, 248), a “significação devora os signos”, a ponto de não podermos mais distinguir um do outro. Conforme o autor, a expressão estética quando bem sucedida, confere a existência em si àquilo que exprime, ela não remete a nenhum pensamento interior, não se refere a

---

<sup>73</sup> Em Sulzer o nome só é possível a partir do momento em que se distingue ou separa uma determinada coisa da massa total que a compunha, desta forma, essa distinção e a idéia clara são anteriores em relação ao nome, segundo Sulzer (p.4) “só pode nos ocorrer de nomear aquelas coisas de que temos idéia clara”. Esta relação é diferente em Merleau-Ponty, uma vez que para o autor nomear e ter idéias claras são movimentos que acontecem simultaneamente no momento da expressão. Assim como para Cassirer o nome não é mera designação de um objeto, ele já é “ser”, ele já é o objeto, conforme o autor “a forma de interrogação sobre os nomes nunca consiste, que eu saiba, em perguntar como uma coisa ‘se chama’, mas, ao contrário, isto que ela ‘é’ (...) a palavra é um elemento objetivo da coisa e constitui verdadeiramente sua essência própria”(Cassirer, 1933, p.273, minha tradução).

<sup>74</sup> Em confluência com este tema, do reconhecimento do pensamento na fala, Cassirer (1933, p.289, minha tradução) afirma que “a idéia não preexiste à linguagem, ela se forma nela e por ela. O Francês diz: o apetite vem comendo; essa lei empírica permanece verdadeira quando a parodiamos dizendo: a idéia vem falando”.

nenhuma representação, mas, pelo contrário, como podemos observar nos exemplos citados, não há personagem sem ator e nem ator sem personagem, não há quadro sem cor e nem sonata sem notas musicais, a relação é sempre ambígua. Assim, a operação expressiva efetua a significação, ela torna sensível a presença de um sentido novo no mundo e não se limita apenas a traduzi-lo. Segundo Moura, (2001, p.247-8) “Designação, tradução, manifestação ou veste do pensamento, são tantas expressões que apenas ganham sentido a partir da escolha prévia de se fazer da linguagem algo separado do pensamento”, quando, na verdade, admitir que a palavra já possui um sentido, é recusar o pressuposto comum existente tanto no empirismo quanto no intelectualismo, a saber, o dualismo segundo o qual existem signos separados de seus significados.

A recusa da exterioridade entre signo e significação faz com que expressão e exprimido não remetam mais a domínios distintos. Com isso, o gesto lingüístico não pode mais se reduzir a tradução de uma emoção, como se fosse possível reduzir um signo artificial a um signo natural. Na realidade, no homem não há signo natural ou cultural encontrados separadamente, nem mesmo a emoção é um signo natural. Segundo Merleau-Ponty (PhP, 220, 256), “já a emoção, enquanto variação de nosso ser no mundo, é contingente em relação aos dispositivos mecânicos contidos em nosso corpo, e manifesta aquele mesmo poder de ordenar os estímulos e as situações que está no seu auge no plano da linguagem”. Só seria possível falar de signos naturais se houvesse gestos determinados ou já definidos pela organização anatômica do corpo, mas não é assim que acontece, uma vez que é possível encontrar, na própria mímica, emoções vivenciadas de formas diferentes. E tais diferenças não apontam somente para uma dessemelhança na emoção, mas antes, elas apontam uma diferença na própria maneira de acolher o gesto e de vivê-lo, por exemplo, “um japonês encolerizado sorri, o ocidental enrubesce (...)”. Logo, trata-se da própria diferença no modo de engajamento do corpo no mundo, que está sempre em situação, ou seja, sempre se fazendo temporalmente, nunca se encontrando determinado em uma só dimensão, seja ela natural ou cultural. Para Merleau-Ponty (PhP, 221, 257), “no homem, tudo é natural e tudo é fabricado”<sup>75</sup>, o comportamento humano excede o biológico, o

---

<sup>75</sup> Podemos perceber a relação entre linguagem e história a partir do momento em que não existe um mundo natural ou uma natureza anterior à linguagem, bem como não existe um homem anterior a elas. É na medida em que o homem se faz que tanto a história quanto a linguagem se constituem. Assim como em Herder (1987, p.75), “o edifício da linguagem que coisa é, todo ele, senão um modo de desenvolvimento do espírito

simples dispositivo anatômico, bem como não se reduz à cultura, furtando-se à dimensão instituída. Assim, é possível perceber a ambiguidade do comportamento humano, pois ao mesmo tempo em que existem significações imanentes ao seu dispositivo biológico, existem significações que o transcendem, já que elas não se deixam determinar por ele, permanecendo sempre abertas ao novo.

O que muitas vezes nos confunde e nos faz acreditar na ilusão de um pensamento existente em si mesmo antes mesmo da expressão é o fato de que existem pensamentos já constituídos, que podem ser retomados a todo o momento, e que parecem repousar em um suposto silêncio. Mas, na realidade, “este pretendo silêncio é sussurrantes de falas, esta vida interior é uma linguagem interior” (PhP, 213, 249), isto é, não há uma interioridade que contenha o que será expresso, pois não há pensamento que anteceda a fala, é após a fala que temos a ilusão de pensamentos já constituídos, na verdade, estes pensamentos são secundários, já instituídos e não suscitam em nós uma verdadeira expressão. Este é o caso da fala falada, na qual a linguagem é tida como interior porque opera com significações já formadas culturalmente, com falas banais já constituídas socialmente e que não nos causam mais espanto, as quais nos dão a ideia de um mundo verdadeiro e inteiramente acabado. Entretanto, o mundo não é evidente para uma criança que começa a aprender a falar, tampouco o é para um escritor que operando por meio de gestos originais rompe com o silêncio, transformando-o em fala.

Se uma transparência da linguagem parece-nos mais plausível do que na música, por exemplo, é porque permanecemos, na maior parte do tempo, em uma linguagem constituída, em que as definições ou os limites da palavra já estão disponíveis. Ao contrário, na música, em que “nenhum vocabulário é pressuposto, o sentido aparece ligado à presença empírica dos sons, e é por isso que a música nos parece muda” (PhP, 219, 256), ou seja, na música não se põe em dúvida o elo entre signo e significação, dada a impossibilidade de ouvir uma nota musical sem som. Contudo, na linguagem, a ilusão da separação entre signo e significado é causada pelos sentidos já instituídos da língua, a partir dos quais acreditamos poder falar dos objetos sem que o sentido esteja neles mesmo.

---

humano, uma história das descobertas do homem!”. Com isso, história e linguagem não têm fim, elas dependem da invenção, pois em ambas encontra-se um campo de perspectivas abertas, ainda não entrevistadas.

Mas quando voltamos nossa investigação para a linguagem, no momento da constituição do sentido, percebemos que há uma fala falante, justamente aquela “em que a intenção significativa se encontra em estado nascente” (PhP, 229, 266), que não está determinada ou instituída como no caso da fala falada. A importância da fala falante consiste em que, ao se revelar como uma operação original que traz consigo uma nova significação, ela se realiza como gesto do corpo. Não se recua a uma consciência constituinte universal e atemporal, mas, pelo contrário, o pensamento é sempre encarnado<sup>76</sup>, o pensamento é aquilo que foi expresso por uma fala, e não o inverso. A fala não é constituída por um sujeito pensante, ela é sim a realização de um gesto corporal, é o corpo que vocifera e gesticula, é o corpo que cria um sentido novo expressando-se na fala. A fala falante vai para além de um mundo já falado, de significações sedimentadas por atos de expressão anteriores. Embora sua constituição não se dê na ausência destas sedimentações de linguagem e sim no próprio rearranjo destas<sup>77</sup>, ela não se reduz à combinação destes termos, ou seja, ela não é mera justaposição dos sentidos já existentes, mas criação. Por isso é que se trata de uma fala originária, na qual a significação se encontra encarnada, aberta, não determinada e em curso. Ora, se a fala já é detentora de sentido, pois como foi visto não há um pensamento por trás da fala, mas sim um pensamento que se faz falando, é preciso, então, entender como este sentido é criado.

---

<sup>76</sup> De acordo com Merleau-Ponty (PhP, 225, 262), “o sujeito pensante deve ser fundado no sujeito encarnado”.

<sup>77</sup> Tanto Merleau-Ponty quanto Cassirer trabalham com dois modos de operação da linguagem; para o primeiro é o par formado pela fala falada e a fala falante, no segundo é a forma formada e a forma formante, ambos imprescindíveis para a criação. O objeto criado só é remontado por uma visão retrospectiva, pois de antemão é impossível prever a criação. Conforme Cassirer (1933, p.269, minha tradução), “não é um caminho direto, mas somente um caminho indireto que pode conduzir ao objetivo; pode-se somente tentar remontar, por uma conclusão regressiva, da forma até o princípio formador, da ‘forma formatada’ à ‘forma formante’.” Segundo Merleau-Ponty (PhP, 208, 243), “só a solução do problema fará aparecer retrospectivamente os dados como convergentes”, assim como na criação a identidade do objeto é dada somente após a sua execução.



### 3.3) Criação e Não-ser:

“[L’]institution au sens fort, [c’est] cette matrice symbolique” (Merleau-Ponty, In Pa, p.45).

Na fala falante, a criação, seja ela artística ou filosófica, mais modifica o sentido comum, rearticulando os sentidos já existentes, do que cria algo do nada, como se pudesse abstrair-se do mundo. Os artistas e pensadores retomam as obras “não para repeti-las, mas para criar” (Chauí, 2002, p. 193). O novo, na verdade, advém de uma reorganização dos sentidos que já estão se anunciando, a exemplo da criação linguística, em que a retomada das sedimentações de significações já instauradas na fala falada é essencial para a ultrapassagem desta por meio de uma fala falante (de significações autênticas). Assim, a criação nunca é *ex nihilo*, ela é sempre situada no mundo<sup>78</sup> e é ao mundo que ela recorre quando um sentido autêntico surge, se engendra. Mas se a criação não pode ser pensada em termos de uma abstração total do mundo, se ela tem suas raízes nele, quem ou o quê possibilitaria a sua realização?

Conforme vínhamos expondo, descartaríamos a possibilidade de um espírito/consciência como realizador de tal tarefa e outorgaríamos à empreita a um corpo<sup>79</sup>. Este corpo que se encontra situado no mundo, apreende as coisas por um recorte perspectivo. Dentre um excesso de perspectivas que se anunciam no mundo, o corpo assume uma delas<sup>80</sup>, no entanto, esta perspectiva é inacabada<sup>81</sup> frente às múltiplas possibilidades que estão se anunciando. Logo, nesta perspectiva nota-se uma falta com relação a tudo que se encontrava disponível (o excesso) no mundo, e que por uma impossibilidade do próprio corpo (que é um ser temporal, bem como a perspectiva que nele

---

<sup>78</sup> O mesmo se passa para Cassirer (1933, p.288, minha tradução) “esta inovação não nos revela nada que venha de fora, nada de estrangeiro; tudo se passa como se seu caractere nos fosse familiar desde sempre”.

<sup>79</sup> Há uma “intencionalidade original” (PhP, 160, 192) que é corporal, ela não é um ato da consciência que anima um objeto exterior, pois o corpo por si mesmo já é uma unidade expressiva, é ele que “dá um sentido motor às ordens verbais” (PhP, 165, 196) e com isso tratar da linguagem já é tratar do corpo e vice-versa.

<sup>80</sup> Quando Merleau-Ponty relata o exemplo da lâmpada, cujos lados não vistos desta são apreendidos pelo corpo perceptivo como quase-presentes, como atualmente existentes, isso implica uma “síntese prática”, na qual “posso tocar a lâmpada e não somente seguindo a face que ela volta para mim mas ainda do outro lado, bastaria que estendesse a mão para pegá-la” (Merleau-Ponty, PrP, p.45). Ou também numa “síntese de horizontes”, em que o lado não-visto da lâmpada se anuncia ao sujeito perceptivo como visível de alhures. Com isso, a percepção da lâmpada não é entendida como uma unidade ideal possuída pela inteligência, ela é “uma totalidade aberta ao horizonte de um número indefinido de perspectivas que se recortam segundo um certo estilo” (Merleau-Ponty, PrP, p.42), segundo o estilo que o corpo assume no mundo.

<sup>81</sup> O inacabamento está intimamente relacionado a estrutura temporal na qual o corpo está imerso, pois segundo Merleau-Ponty (PhP, 492, 577), “é pelo tempo que pensamos o ser”.

se faz) só é possível apreender o mundo por perfis. Neste caso, tanto a falta, as perspectivas que o corpo precisou esquecer para ter a sua percepção, quanto o excesso, que são as várias disposições de sentido existentes no mundo, exigem um novo arranjo por meio da criação. No movimento de criação realizado pela fala falante o que está em jogo é a temporalidade, que do presente retoma o passado e projeta o futuro. Este movimento é comparado por Merleau-Ponty ao da onda do mar que “ajunta-se e retoma-se para projetar-se para além de si mesma” (PhP, 229-230, 267). Assim, a fala falante se dirige para o novo apoiando-se em si mesma, ou seja, ela retoma as falas já existentes na linguagem (o que Merleau-Ponty chama de fala falada), na cultura, para expressar outras significações mais autênticas (fala falante).

Segundo Merleau-Ponty, no movimento de aparição do novo, “a existência polariza-se em um certo ‘sentido’ que não pode ser definido por nenhum objeto natural; é para além do ser que ela procura alcançar-se e é por isso que ela cria a fala como apoio empírico de seu próprio não-ser” (PhP, 229, 267). Tudo se passa como se, no ultrapassamento da fala falada pela fala falante, as significações habituais recebessem um novo arranjo. No momento em que as falas já sedimentadas se rearticulam, muitos sentidos novos se anunciam, mas é somente um deles que será exprimido. Este excesso de sentidos que se anunciam parece (à primeira vista) corresponder à expressão “não-ser”, a qual, no texto, podemos entender, seguindo o raciocínio do autor, como uma abertura, uma “quase-presença; uma ação que manterá a *distância*, mas que *garantirá sempre a passagem* da expressão ao exprimido”<sup>82</sup>, ou também, conforme o exemplo citado por Merleau-Ponty, podemos entender o não-ser como uma bolha na efervescência de um líquido, em que “zonas de vazio” (não-ser) emergem na “espessura do ser”. Uma vez que esta fala original, para o fenomenólogo, não tem um suporte natural, uma correspondência no real previamente determinada, este sentido que a fala veicula está para além de todo o ser natural, para além de toda objetivação, ele constitui um novo mundo linguístico. Mas isto não equivale a assumir um sentido puro, destacável do signo. Longe de ser mera abstração de uma consciência soberana e doadora de sentidos, a fala traz consigo sua significação, já que as palavras fixam novas maneiras de tomar posse do mundo. De acordo com Merleau-

---

<sup>82</sup> MOURA, C. A. R. de. *A cera e o abelhudo*: expressão e percepção em Merleau-Ponty. IN.: *Racionalidade e Crise*: Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001, p.256.

Ponty (PhP, 221, 257), “não se pode fazer economia desta potência irracional que cria significações e que as comunica”, visto que o autor parece entendê-la como aquilo que cria a fala enquanto seu próprio apoio empírico. Mas, sendo o não-ser uma potência irracional, em que sentido ele pode ser tomado como matriz de significações?

Se, de um lado, o autor nos leva a compreender o não-ser enquanto abertura temporal, devendo ser tomado como “a preservação de uma *distância* que jamais se traduz em exterioridade, e a preservação de uma *imanência* que jamais poderá ser decifrada como *contido-em*”<sup>83</sup>, por outro lado, apesar de Merleau-Ponty querer ultrapassar o dualismo, ele parece não atingir tal objetivo, na medida em que ele apresenta a existência como um reduto de não-ser. Quando a existência cria<sup>84</sup> a fala enquanto suporte empírico de seu próprio não-ser, ela (a existência enquanto não-ser) passa a ser a condição de possibilidade da experiência, e é por meio desta postulação do não-ser como imprescindível para surgimento da fala que se reabriria o dualismo<sup>85</sup> que o autor tanto combateu. Conforme a afirmação encontrada em Merleau-Ponty (PhP, 462, 541), “a linguagem pressupõe uma consciência da linguagem, um silêncio da consciência que envolve o mundo falante em que as palavras recebem primeiramente sentido”<sup>86</sup>. Sendo assim, a fala “envolve ainda um silêncio da consciência”<sup>87</sup>, um reduto<sup>88</sup> de subjetividade, um Si. Tal afirmação merleauPontiana parece dar uma sobrevida ao dualismo, pois, se destinamos a organização

---

<sup>83</sup> Idem, p.251.

<sup>84</sup> Conforme Ferraz (2008, p.59) “a propriedade de criação de pensamentos concedida por Merleau-Ponty à expressividade linguística não pode ser coerentemente compreendida, já que *o meio pelo qual tal expressividade realizar-se-ia* (o sentido gestual ou emotivo) é apresentado como uma tradução do pensamento silencioso da consciência perceptiva. Daí o caráter paradoxal da análise da linguagem na *Fenomenologia da percepção*: Merleau-Ponty oscila entre a autonomia do poder expressivo e seu condicionamento pela consciência silenciosa porque atribui essas duas características incompatíveis à mesma camada da linguagem, aquela do sentido gestual ou emotivo”.

<sup>85</sup> Para Barbaras (1991, p.65, minha tradução), Merleau-Ponty “faz ressurgir a dualidade de um mundo cultural e de uma natureza, e tenta derivar um do outro (...). A conservação do pressuposto dualista afeta finalmente a existência, a expressão, de uma significação ambígua”.

<sup>86</sup> A partir desta citação de Merleau-Ponty podemos voltar a interrogar sobre a distância que o autor se encontra de Herder, pois para este “o primeiro momento da consciência foi também o momento do nascimento interior da linguagem”(Herder, 1987, p.119). Neste caso, parece possível observar tanto em Herder quanto em Merleau-Ponty uma espécie de consciência por trás da linguagem, tudo se passa como se ela fosse necessária para o surgimento da linguagem. Entretanto, devemos entender melhor o que o filósofo francês quis dizer com o fato da linguagem pressupor uma consciência dela. Investigaremos melhor o que pode ser este “silêncio da consciência”.

<sup>87</sup> Citação retirada de nota nº3, MOUTINHO, L. D. S. *Razão e Experiência*: Ensaio sobre Merleau-Ponty. Rio de Janeiro: Unesp, 2006, p.154.

<sup>88</sup> Para Merleau-Ponty (PhP, 458, 535-536), “se deve haver consciência, se algo deve aparecer a alguém, é necessário que atrás de todos os nossos pensamentos particulares se escave um reduto de não-ser, um Si”.

do mundo falante à consciência, como é possível então preservar uma certa opacidade da consciência perceptiva, uma certo distanciamento desta, sem cair numa subjetividade absoluta?

Merleau-Ponty observa que a atitude de quem não suporta a contradição e a ambiguidade é proveniente do pensamento objetivo, que cristaliza as relações que temos no mundo em esferas que impossibilitam a comunicação de seus termos. Logo, uma saída proposta pelo fenomenólogo é a de assumir a ambiguidade inerente às situações vividas, sejam elas dadas pela percepção, na qual o ultrapassamento de si acontece toda vez que “eu não posso reconstruir a coisa, e todavia existem coisas percebidas, da mesma maneira [que] nunca posso coincidir com minha vida que se dissipa, e todavia existem percepções interiores”(PhP, 439, 512); ou sejam elas dadas pela linguagem, na qual a intenção de falar não é apenas uma particularidade do sujeito, mas sim uma abertura a fenômenos que o ultrapassam. Podemos perceber tal paradoxo se retomamos o exemplo relatado pelo autor da bolha na efervescência de um líquido, em que zonas de vazio se deslocam da nervura do próprio ser para o surgimento de um sentido novo no exterior. Conforme Merleau-Ponty (PhP, 229, 266), “a intenção de falar só pode encontrar-se em uma experiência aberta; ela aparece, assim como a ebulição em um líquido, quando, na espessura do ser, zonas de vazio se constituem e se deslocam para o exterior”. Não existindo uma consciência constituidora da experiência, é como se a fala falante desdobrasse ela mesma seu sentido, pois, aberta a fenômenos que a ultrapassam, ela pode se transcender para além de uma subjetividade. Desta forma, cabe a pergunta foucaultiana: “Como pode ele [o homem] ser o sujeito de uma linguagem que, desde milênios, se formou sem ele, cujo sistema lhe escapa, cujo sentido dorme um sono quase invencível nas palavras que, por um instante, ele faz cintilar por seu discurso, e no interior da qual ele é, desde o início, obrigado a alojar sua fala e seu pensamento, como se este nada mais fizesse senão animar por mais algum tempo um segmento nesta trama de possibilidades inumeráveis?” (Foucault, 2007, p.446). Tendo em vista a importância desta pergunta, vejamos o que Merleau-Ponty entende por subjetividade no âmbito da linguagem.

### 3.4) A subjetividade:

“Essa imanência filosófica do pensamento a ele mesmo que sempre me chocou, que sempre me pareceu insuficiente, de modo que, desde o tempo de estudante, eu me propunha a trabalhar sobre este problema, das relações do espírito com aquilo que não é ele: como torna-las compreensíveis, como torna-las pensáveis” (Merleau-Ponty, 1959)<sup>89</sup>.

Não se trata de afirmar que somos guiados pela linguagem ou de assumir que ela nos envolve e determina. As palavras com que o sujeito falante descreve sua experiência, embora veiculem significações adquiridas culturalmente, não fariam sentido “se eu não estivesse, antes de toda fala, em contato com a minha própria vida e meu próprio pensamento” (PhP, 461, 539). Assim, Merleau-Ponty escapa a um determinismo, no qual se crê que somos condicionados pelo exterior, por recuo a uma “subjetividade [que] vem romper a plenitude do ser em si, desenhar ali uma perspectiva, ali introduzir o não-ser” (PhP, 481, 564). Este reconhecimento subjetivo deve ser sempre parcial, visto que o sujeito não pode ser definido pela posse completa de si, na qual ele antecipa as situações em que se engajará, como se estas fossem uma totalidade acabada, nem mesmo pode ser entendido como uma consciência que só se apreende no instante em que se realiza, sem o que ela se dilaceraria, pois reduziríamos sua experiência à uma soma de acontecimentos psicológicos. Esta existência como consciência é, por um lado, um ato que contrai em si tudo aquilo a que visa, bem como é uma afirmação indelével de um “eu sou”. Contudo esta doutrina em certa medida cartesiana alega uma subjetividade atemporal, capaz de abarcar e de antecipar todos os desenvolvimentos temporais em uma única intenção. Tal “interpretação eternitária do *Cogito*” revela um modo de consciência que não é temporal que se torna um constituinte universal de tudo o que possa ser acessível, deixando um campo transcendental sem opacidade e sem exterior, este modo aponta também para uma impossibilidade de alteridade, de uma pluralidade de consciência, já que a própria consciência é absoluta, não havendo abertura a um Outro neste Eu que constrói a totalidade do ser e impõe a presença de um mundo. Para o fenomenólogo a descoberta e o reconhecimento do cogito não implicam na “imanência psicológica, a inerência de todos os fenômenos a ‘estados de consciência privados’, o contato cego da sensação consigo mesma – [e] nem mesmo [n]a

---

<sup>89</sup> Citação retirada de entrevista realizada com Merleau-Ponty em 1959 por G. Charbonier. A entrevista se encontra na Bibliothèque Nationale de France, caixa de número 9, 14’10. Conforme afirma Verissimo (2009, p. 28).

imanência transcendental, (...) a posse do pensamento claro por si mesmo, - [mas sim n]o movimento profundo de transcendência que é meu próprio ser, o contato simultâneo com meu ser e com o ser do mundo” (PhP, 432, 504). Pois, no fundo, todas as descrições deste ser-no-mundo convergem<sup>90</sup> para o horizonte temporal. Desta forma, Merleau-Ponty constata a necessidade de encontrar uma alternativa entre a eternidade e o “tempo despedaçado” do empirismo, assumindo que as relações que o sujeito tem com o mundo não são relações de exterioridade, nem mesmo fruto de fatos psíquicos. Para o autor, “só perceberemos um mundo se, antes de serem fatos constatados, esse mundo e essa percepção forem pensamentos nossos” (PhP, 429, 500). Mas em que medida esta apropriação da percepção ou do mundo, mesmo que em pensamento, faz deles algo outro que não sejam meros frutos da consciência? “Falta compreender exatamente a pertença do mundo ao sujeito e do sujeito a si mesmo, essa *cogitatio* que torna possível a experiência, nosso poder sobre as coisas e sobre nossos ‘estados de consciência’” (PhP, 429, 500).

Não se assegura a certeza da percepção se recusando a certeza da coisa percebida. A consciência que só tem garantia de si no momento em que se apreende como pensamento pensante, separa a percepção da consciência que ela tem do mundo, ou antes, esquece que a consciência já é no mundo, de que ela atinge ou diz das coisas por se encontrar entre elas (no sentido que a consciência atinge a si mesmo se encontrando na coisa vista/visada), por ser uma concretude do mundo. A consciência é um ato<sup>91</sup> que não coloca à parte o próprio ato, nem mesmo o termo que ele visa; para o fenomenólogo “ver é ver algo”, o ato de ver já implica numa visão de alguma coisa, já se refere ao termo visado. Não reduzindo este ato a uma simples presunção, a nossa visão é uma abertura ao real, ao mundo, é a experiência de uma visão autêntica e de uma presença efetiva. A certeza do objeto exterior está envolvida na própria maneira com que o seu sentido se articula e se desenvolve diante de mim. Conforme Merleau-Ponty (PhP, 431, 503), “os atos do Eu são de uma tal natureza que eles se ultrapassam a si mesmos e não há intimidade da consciência. A consciência é de um lado ao outro transcendência, não transcendência passiva – dissemos que uma tal transcendência seria a interrupção da consciência – mas transcendência ativa”. A transcendência enquanto

---

<sup>90</sup> Em Merleau-Ponty vemos a seguinte afirmação: “o tempo é o único movimento que em todas as suas partes convém a si mesmo” (PhP, 479, 562). Assim, é próprio do movimento temporal fazer com que as perspectivas que o corpo assume no mundo sejam dirigidas a uma única estrutura organizadora do sentido, a do tempo.

<sup>91</sup> O filósofo define o ato como sendo “a passagem violenta daquilo que tenho àquilo que visto, daquilo que sou àquilo que tenho intenção de ser” (PhP, 438, 511).

passiva é apenas notação de um acontecimento psíquico encerrado em si, ela não passa do desdobrar de uma potência constituinte que contém em si tudo o que ela encontra no mundo. Todavia, o autor não quer dizer que a consciência não deva apreender-se, a apreensão é essencial<sup>92</sup>, mas ela deve ser feita por uma espécie de ambiguidade, tal como uma obscuridade, visto que a consciência não se possui por completo (ela não é uma imanência transcendental<sup>93</sup>), pois ela se dissipa na coisa visada. Por isso é que o autor trata de uma transcendência ativa, que é a própria efetuação da ação e um ultrapassamento desta por meio de uma abertura primordial a um campo que a transcende. Assim, o movimento de transcendência ativa é ao mesmo tempo o contato da consciência com seu ser e com o ser do mundo. Neste sentido, como é possível o aparecimento do falso e da ilusão se a consciência apreende o seu ser e o ser do mundo como real e consequentemente verdadeiro?

A esta resposta Merleau-Ponty cita o exemplo do amor falso ou ilusório (ou como afirma Moutinho<sup>94</sup>: o “amor de verão”). Mesmo que o movimento de apreensão de um objeto pela consciência envolva necessariamente um saber de si mesma, sem o que ela escaparia a própria apreensão e tampouco apreenderia o objeto, no caso do exemplo do amor, o movimento equivalente acontece, pois este deve ser entendido como consciência de amar, com isso, um amor que não tivesse consciência de si, seria um amor que não ama. Contudo, isso não significa que tudo o que é vivido ou sentido pelo sujeito que ama está “situado em um único plano de existência nem é do mesmo modo verdadeiro, (...) existem diferentes graus de realidade assim como fora de nós existem ‘reflexos’, ‘fantasmas’ e ‘coisas’” (PhP, 433, 505). Tirando os casos de má-fé com relação ao amor, quando se une a pessoa amada, por um certo período de tempo, esta foi verdadeiramente “mediadora” das relações do sujeito que a amava com o mundo. É apenas retrospectivamente que o enamorado pode perceber a ilusão sobre seu amor, somente depois de revelada a ilusão sobre si mesmo é que o amante pode compreender aquilo que lhe aconteceu reconhecendo por *outra coisa* que não o amor. No momento em que este amor existia, não era possível

---

<sup>92</sup> Segundo Moura (2006, p.87), “o pensamento se unifica não ao fechar-se sobre si, mas ao contrário, abrindo-se ao mundo que articula todos os atos e todos os gestos, precisamente enquanto totalidade única que permanece aquém deles”.

<sup>93</sup> Por imanência transcendental o filósofo entende a “pertença de todos os fenômenos a uma consciência constituinte, a posse do pensamento claro por si mesmo” (PhP, 432, 504).

<sup>94</sup> Expressão utilizada em aulas do curso de filosofia, ministrado no primeiro semestre de 2011 na UFPR.

afirmar que ele fornecia indícios de erro, de ilusão, e que tenha se tornado um falso amor quando o amante o renega. O amor se torna falso quando um dos amantes se modifica, deixa de amar, e concomitantemente quando se evidencia esta situação à reflexão, ou seja, quando se volta para si e se apercebe da mudança. A ilusão não é algo que estava escondida no inconsciente do amante e que depois se revelou à consciência, nem mesmo se encontrava diante da consciência do enamorado no momento em que ele vivia seu amor. Conforme Merleau-Ponty, a ilusão assim como o amor estão em todas as partes e em parte alguma, são expressões ambíguas<sup>95</sup>, porque não podem ser circunscritos ou designados como uma coisa, são sim vividos de maneira que as relações que estes estabelecem com o mundo apontam para uma “significação existencial”. Esta não é transparente ao sujeito a título de representação ou mesmo como uma cristalização de algo no inconsciente; a significação se dá nas situações que o sujeito se “enreda”, na medida em que ele realiza sua própria existência. A significação existencial é uma construção real, ela é “um gesto, o que significa dizer que o traçado efetivo exprime, no exterior, uma intenção” (PhP, 442, 516). Contudo, o que é esta intenção?

Para responder a esta questão abordaremos o exemplo do triângulo citado por Merleau-Ponty. Acreditamos que as propriedades do triângulo sempre são e serão iguais, que elas não se modificarão, que a soma dos seus ângulos internos será sempre 180 graus, porque tenho a experiência de um triângulo tal como a experiência que tenho de um objeto, que ele necessariamente *tem em si* uma essência que nos permite supor tudo aquilo que ele pôde ou poderá manifestar. Entretanto, o triângulo assim como o objeto percebido, só apontam para o ideal daquilo que eles são, nos fazendo considera-los como uma síntese acabada, pelo fato deles já terem sido previamente fundados em nós, caso contrário, o pensamento matemático se apresentaria como verdadeira criação. Visto que a percepção que temos do triângulo não é fixa e eternamente determinada, como acontece num conjunto de caracteres objetivos, ela se situa num campo de movimentos possíveis, que em todos os lados brotam direções não traçadas e possíveis. A fórmula ou a “essência” que percebemos no triângulo diz respeito a uma certa atitude, uma expressão, uma estrutura do nosso poder sobre o mundo. Para o autor (PhP, 443, 517), “enquanto o triângulo estava implicado em

---

<sup>95</sup> De acordo com Merleau-Ponty (PhP, 435, 507), “a ambiguidade permanece e é por isso que a ilusão é possível”.



meu poder sobre o mundo, ele se inchava de possibilidades indefinidas das quais a construção realizada era apenas um caso particular”. Esta construção, fruto de uma imaginação criadora e não do retorno à ideia eterna do triângulo, exprime o poder de fazer surgir “emblemas sensíveis” sobre as coisas. Se não retornamos às ideias para tratar da imaginação criadora, é porque o autor vê no corpo a possibilidade de considerá-lo como “sujeito motor” da geometria, pois é no corpo que se encontra o movimento gerador do espaço, que é em termos merleauPontiano o movimento intencional<sup>96</sup>, diferente do “movimento no espaço”, uma vez que ele está relacionado ao corpo como passividade, como objeto.

Na medida em que não se dissocia do corpo àquilo que ele visa, não apenas na síntese geométrica, mas também em qualquer outra forma expressiva, reconhece-se uma “subjetividade como inerência ao mundo” (PhP, 464, 543), mas isso não implica afirmar uma coincidência absoluta de um termo para com o outro, e sim o oposto, denuncia-se um ir além do outro, num movimento de distanciamento sem parâmetros pré-definidos. De acordo com Merleau-Ponty (PhP, 445, 519), “quando se diz que o pensamento é espontâneo, isso não quer dizer que ele coincida consigo mesmo, isso quer dizer, ao contrário, que ele se ultrapassa, e a fala é justamente o ato pelo qual ele se eterniza em verdade”. Vimos anteriormente que a fala não é nem um invólucro do pensamento, uma significação existente para si no espírito do falante, tampouco a sua expressão pode ser entendida como a tradução de uma significação precedente, uma vez que a fala é a apropriação desse pensamento, ela comporta uma aparente contradição, pois mesmo que a sua comunicação pressuponha um sistema de correspondência tal como um dicionário, a fala se excede na medida em que a palavra se torna farta de sentidos<sup>97</sup>, impossíveis de serem determinados plenamente. Assim, quando a fala exerce sua função primordial que é a da expressão no sentido criador, diferente da fala secundária já instituída culturalmente, não há uma posse absoluta dos sentidos possíveis da fala, ao passo que, enquanto tratamos da fala como sendo o resultado da expressão, considerada como apenas uma parada no

---

<sup>96</sup> A percepção envolve uma maneira originária de se reportar ao objeto, sendo ela distinta do conhecimento, pois é intencional. Segundo Merleau-Ponty (PhP, 444, 518), “o movimento do corpo só pode desempenhar um papel na percepção do mundo se ele próprio é uma intencionalidade original, uma maneira de se relacionar ao objeto distinta do conhecimento.”

<sup>97</sup> Conforme Merleau-Ponty (PhP, 445-446, 520), “a fala é esta operação paradoxal em que tentamos alcançar, por meio de palavras cujo sentido é dado, e de significações já disponíveis, uma intenção que por princípio vai além e modifica, em última análise fixa ela mesma o sentido das palavras pelas quais ela se traduz”.

processo indefinido da expressão, ela é sempre “uma ilusão, na medida em que a clareza do saber adquirido repousa na operação fundamentalmente obscura pela qual eternizamos, em nós, um momento de vida fugidio” (PhP, 446, 521). Esta linguagem sedimentada, este pensamento que procura se estabelecer, se fixar, só o consegue cedendo a um uso inédito, mas isso não significa que estes pensamentos ou linguagens são “puros” em suas origens, no sentido em que se encontravam pré-determinados, ou encerrados em si mesmos. A junção entre signo e significação é sempre provisória, o significante mantém um eterno esforço de igualar-se ao seu significado, no entanto, neles esta fusão é impossível, pelo fato de haver sempre um “excesso” de um sobre o outro. Este modo que a linguagem tem de sempre se ultrapassar, não se dá porque o uso da fala supõe vários pensamentos que não são atuais e que a palavra vem condensá-los, tal como um significado virgem e em si, esperando para ser traduzido. Se Merleau-Ponty pode tratar de uma ilusão na fala sedimentada, é porque na linguagem – melhor que em outras expressões, tais como, na pintura ou na música – parece poder existir pensamentos separados de seus instrumentos materiais, valendo-se eternamente e autonomamente, como por exemplo, a ideia do triângulo e suas propriedades. Neste caso, podemos pensar que isso acontece porque “a fala se aplica a uma natureza, enquanto a música e a pintura, assim como a poesia, criam seu próprio objeto. (...) A fala prosaica e, em particular, a fala científica são seres culturais que têm a pretensão de traduzir uma verdade da natureza em si”. (PhP, 448, 523). Contudo, estas conclusões são equívocas, uma vez que para o autor não há um privilégio ou uma diferença fundamental entre os vários modos de expressão, como se eles exprimissem uma verdade em si. A verdade é histórica e situada, e se por acaso, todos os meios culturais de expressão fossem destruídos, se tudo fosse reduzido às cinzas do tempo, nem mesmo a ideia do triângulo com suas propriedades seriam imperecíveis, assim, seriam necessários novos atos de criação para fazer aparecer os objetos culturais no mundo. Para Merleau-Ponty (PhP, 448, 523), “a fala é tão muda quanto a música, a música é tão falante quanto a fala. Em todas as partes a expressão é criadora e o expresso é sempre inseparável dela. Não há análise que possa tornar a linguagem clara e expô-la diante de nós como um objeto”. A clareza da fala só é efetivada no momento em que se fala ou que se escuta, pois quando se tenta reiterar este ato de expressão que deu sentido às palavras ou à fala, ou seja, no momento em que se tenta falar sobre a fala, esta “aventura” traz consigo uma obscuridade,

que segundo o fenomenólogo é indissolúvel, trata-se da “obscuridade fundamental do expresso”, trata-se de uma ambiguidade.

### **3.5) Sobre a ambiguidade da expressão:**

Se não esperar o inesperado não se descobrirá, sendo indescobrível e inacessível” (Heráclito, p.89).

O conceito de expressão em Merleau-Ponty não é entendido como uma objetivação (representação) do mundo, uma vez que por meio dele é possível visualizar a maneira “espontânea” em que os fenômenos são revelados, de forma a instituir novas significações. Com isso, através do conceito de expressão, é possível um retorno à origem, permitindo realizar uma comunicação desvinculada de certos prejuízos dicotômicos (subjetivismo/objetivismo, sensação/intelecção, vida/obra, conteúdo/forma). É na denúncia destas falsas oposições que Merleau-Ponty funda seu conceito de expressão entrelaçando-as. Da mesma forma que o fenomenólogo tenta ultrapassar a herança filosófica por meio da imbricação dos termos acima citados, Cézanne, fundindo impressionismo e classicismo, extrapola os seus antecessores, fazendo surgir algo que não é da ordem da justaposição e sim da expressão criadora. Para tanto, Merleau-Ponty tem que assegurar a autonomia da obra, bem como a do sujeito, sem tender para apenas um dos pólos (como fazem os clássicos), é por isso que a expressão para o filósofo se configurará num paradoxo, num esforço constante de selar o pensamento pensante através do pensamento pensado (ou no caso da linguagem, a fala falante sobre a falada), mas ciente de que esta tarefa é interminável.

Em toda expressão há sempre um excesso do significado sobre o significante, atestando a junção provisória de um pelo outro e com isso garantindo a abertura para o novo, assegurando a possibilidade da expressão artística ou filosófica. Em *A dúvida de Cézanne*, Merleau-Ponty irá desvelar algumas ambiguidades decorrentes da expressão: a ambiguidade entre o sentido autóctone do mundo, que é revelado pela percepção e o sentido inédito que se consuma na obra; e uma outra ambiguidade consiste na relação da vida do artista (um indivíduo situado) e sua obra (de caráter universal e original/autêntico). No entanto, a maneira como Merleau-Ponty apresenta a segunda ambiguidade acerca da

validade da obra, sobre passagem de um fluxo de vida individual para um êxito enquanto sentido original e universal, parece introduzir novamente um “Si”, uma positividade singular que o filósofo francês não desejava; e ao passarmos à análise da temporalidade, estrutura central, inerente a toda descrição fenomenológica, estaremos novamente às voltas com este mesmo problema da subjetividade. Mas agora acompanharemos por meio da noção de expressão a sua vinculação com a concepção de ambiguidade e, com isso, analisaremos o sentido de criação que Merleau-Ponty aposta. Tendo em vista que ao fundamentar a estrutura desenvolvida para analisar a obra de arte, que é a estrutura temporal, Merleau-Ponty parece introduzir ali, de maneira cara, outra vez a noção de não-ser. Esta, quando atrelada a uma subjetividade, ou a um “olhar” (um Si indeclinável) exigido pela própria estrutura temporal, nos parece impedir o verdadeiro movimento de transcendência, e com isso, renegar a autonomia, tanto almejada pelo filósofo, da obra e do mundo. Isto posto, passemos à investigação desta obra.

Trata-se em *A dúvida de Cézanne* (1945) de uma investigação que Merleau-Ponty faz acerca da expressão, de como ela se realiza. Se a expressão é concebida como um ato livre, de significação própria, ou se ela é determinada pelas condições da vida do autor. No caso de Cézanne, há uma dúvida com relação ao expresse, à sua obra, que se anuncia da seguinte forma: se a novidade de sua pintura era fruto de um “distúrbio nos olhos”, de um acidente do próprio corpo (de uma “esquizoidia”), ou se realmente o que ele pintava ou realizava era uma obra de arte autêntica. Segundo Merleau-Ponty (2004, p.123), “o que chamamos sua obra não era, para ele, senão o ensaio e a aproximação de sua pintura”. Neste sentido, o filósofo francês investiga o que confere autenticidade à obra, de como se dá a passagem do particular para o universal.

Ao analisar a vida e as influências de Cézanne, Merleau-Ponty tenta encontrar certos aspectos que teriam motivado a novidade de sua pintura. Entretanto, o autor reconhece que uma busca pelo que motivou a pintura de Cézanne é diferente de uma investigação acerca das causas de sua arte, pois as relações de causalidade tomam as condições sociais, psicológicas e a formação do artista como fatores determinantes de sua criação, quando na verdade estes fatores não são suficientes para determinar o sentido de sua obra. Isto significa dizer que o sentido positivo da obra de Cézanne não pode ser *somente* determinado por sua vida, apesar de que sem conhecermos a vida não temos

sequer condição de conhecermos o sujeito chamado Cézanne. É por isso, que Merleau-Ponty insiste em reconstituir alguns aspectos apontados tanto pela psicologia quanto pelos historiadores da arte, mas frisando a importância de não tomá-los isoladamente<sup>98</sup>.

A crítica endereçada a Émile Zola (amigo de infância de Cézanne e escritor) e às psicologias se faz na medida em que eles tentavam explicar a obra de Cézanne pelo caráter doentio que o pintor manifestava, Zola descrevia o pintor como um “gênio abortado” e o discurso psicológico o tratava como “esquizóide”. Para ambos, a extrema atenção de Cézanne “à natureza, à cor, o caráter inumano de sua pintura (ele dizia que se deve pintar um rosto humano como um objeto), sua devoção ao mundo visível não seriam senão uma fuga ao mundo humano, a alienação de sua humanidade” (OE, p.125). Esta afirmação, no âmbito da psicologia, parece pressupor um modelo do que é humano e diante de algo que não se adequa a este molde o exclui do círculo de humanidade. No entanto, o prejuízo que sofre este modelo consiste justamente na garantia do seu fundamento, uma vez que se torna necessário uma razão anterior que fundamente a posterior, seguindo assim infinitamente na busca desta razão primeira. Quando para Merleau-Ponty, se é possível falar de um caráter inumano na pintura de Cézanne é somente porque sua pintura suspende o mundo habitual/cultural, operando num sentido mais primordial (mais este sentido é diferente de uma razão primeira). Não se trata mais da velha dicotomia de substâncias que exige um terceiro termo que sustente a relação, é de um novo registro que o autor versa, que garante a autonomia da obra e do artista.

Conforme Merleau-Ponty (OE, p.125), “é possível que, não obstante suas fraquezas nervosas, Cézanne tenha concebido uma forma de arte válida para todos”, mas ainda assim o sentido de sua obra não seria dado pela história da arte, visto que ela também tenta explicar a obra pelas influências que o artista sofreu ou pelo método empregado pelo pintor. A solução não se encontra nem num extremo nem em outro, pois ambos (psicólogos e historiadores) incorrem no mesmo prejuízo, o de não conferir autonomia a obra. Se Cézanne foi influenciado pela estética impressionista é porque ela toma por modelo a natureza, mas se ele também recorre aos clássicos é porque ele quer trazer realidade à obra.

---

<sup>98</sup> Neste sentido de diluir a cisão entre vida e obra do artista, Merleau-Ponty (VI, p.20) nos ilustra bem este movimento com a seguinte citação: “o homem natural segura as duas pontas da corrente”, ou seja, não se compreende obra e vida como pólos separados, por mais que se tenha uma diferença entre elas, esta diferenciação faz parte da mesma corrente, elas estão desde já imbricadas a ponto de não se poder afirmar um determinismo de uma pela outra.

Os impressionistas queriam pintar a maneira como os objetos causam ou afetam nossos sentidos, para isso, eles os representavam sem contornos e ligados entre si pela luz e pelo ar, já Cézanne quer reencontrar o objeto por trás da atmosfera luminosa, para além dos reflexos exteriores ao objeto, ele quer reencontrá-lo em sua espessura, riqueza e profundidade, “como que iluminado secretamente do interior” (Merleau-Ponty, OE, p.127), pois para o pintor a luz emana do objeto e neste sentido ele garante sua solidez e materialidade.

Mas não podemos entender essa solidez como um retorno estrito à pintura clássica, que exigia que os objetos fossem encerrados em seus contornos, e a distribuição da luz fosse feita por recuo a apenas um ponto de fuga, como se o olhar suposto para o quadro fosse o de um observador absoluto. A perspectiva em um quadro clássico não é simplesmente o decalque de um mundo captado pela visão espontânea, como se acreditou durante muito tempo. A perspectiva é, de certa forma, de ordem cultural, uma maneira criada pelo homem de projetar o mundo captado pela percepção. A perspectiva é a invenção de um mundo dominado, diferentemente do olhar espontâneo, que não consegue manter todas as coisas juntas, já que cada uma delas o exige por inteiro. Merleau-Ponty afirma que as diversas partes do quadro são vistas de pontos/planos de vista diferentes através de uma percepção espontânea. Não se calcula ou ordena, formando um juízo unificado, tal como a perspectiva o faz. Quando se tem, por exemplo, uma pintura, há uma disputa das várias visões locais, pois a percepção de um ponto requer, por mínimo que seja, um lapso temporal. Há uma distância entre figura e fundo que exige um transcurso de tempo. Nesta estrutura elementar da percepção, figura e fundo é “algo” inseparável. Algo só passa a expressar um sentido porque faz parte de um campo, uma figura só pode ser percebida sobre um fundo, são essas relações que exprimem um sentido. Se a figura só pode ganhar um sentido porque é dada sobre um fundo, logo, até as mais simples experiências são sobre relações, e todo elemento da cultura tem implícita essa estrutura relacional. O comentário que Merleau-Ponty faz da perspectiva clássica, refere-se a ela não como um decalque do mundo, mas sim como uma criação clássica para transformar uma soma de visões locais que se arbitram em um plano único, isto equivale a um “congelamento” de uma percepção uma vez espontânea e natural.

De acordo com Merleau-Ponty (OE, p.127), a pintura de Cézanne seria um paradoxo: “buscar a realidade sem abandonar a sensação, sem tomar outro guia senão a natureza na impressão imediata, sem delimitar contornos, sem enquadrar a cor pelo desenho, sem compor a perspectiva nem o quadro. É o que Bernard chama o suicídio de Cézanne: ele visa a realidade e proíbe-se os meios de alcançá-la”. O que Émile Bernard e os historiadores da arte vêem como autocídio na pintura de Cézanne, Merleau-Ponty encontra ali a possibilidade efetiva de sua filosofia: a assunção do paradoxo, da ambiguidade como traço fundamental da expressão. A ambiguidade inerente entre vida e obra se mantém na medida em que a “intenção” da obra de Cézanne e sua constituição se comunicam, de tal modo que “*essa obra por fazer exigia essa vida*” (Merleau-Ponty, OE, p.136). Há uma imbricação entre percepção e expressão, pois ambas já estilizam pelo simples fato de trazerem ao mundo um sentido, mas ambas também nunca conseguem esgotar todos os sentidos possíveis do mundo em decorrência de serem atravessadas pela ambiguidade estruturante do mundo, na qual expressá-lo é ao mesmo tempo deixá-lo escapar.

Toda expressão quando criadora reflete um movimento paradoxal, uma tentativa (sempre incompleta/frustrada) de selar constantemente aquilo que está fadado ao inacabamento. É assumindo que “a expressão daquilo que *existe* é uma tarefa infinita” (Merleau-Ponty, OE, p.131), que Cézanne irá fugir às alternativas prontas, que opõem o sentido à inteligência e a natureza à cultura, tomando para si uma nova forma de se fazer pintura, que diz muito mais do confronto e do contato destas perspectivas, do que apenas do sustento destas oposições. Que a tentativa de se expressar uma existência seja sempre incompleta, não significa que ela não aconteça de maneira efetiva, ou que ela não passe de uma representação, pois uma expressão criadora é a definição do real e não mera representação do mundo. Assim vemos na pintura de Cézanne, quando Merleau-Ponty (OE, p.130) afirma que “é preciso que o arranjo das cores traga em si esse Todo indivisível; caso contrário, sua pintura será uma alusão às coisas e não as mostrará na unidade imperiosa, na presença, na plenitude insuperável que é, para nós a definição do real”. É por isso que em Cézanne encontramos, o que Merleau-Ponty denomina, *deformações coerentes*.

As deformações coerentes “dão a impressão de uma ordem nascente, de um objeto em via de aparecer, em via de aglomerar-se sob nossos olhos” (Merleau-Ponty, OE, p.129).

Essas deformações são necessárias quando se quer trazer ao natural o sentido global de um quadro e assim pintar a natureza tal como ela aparece, já que nesta perspectiva nascente, que é a perspectiva vivida pela percepção, não se segue a regra da geometria euclidiana, que fixa ou encerra um objeto num determinado plano, os objetos estão para além desta relação. Através da percepção natural, vemos, segundo o exemplo de Merleau-Ponty (OE, p.129), “uma forma que oscila em torno da elipse sem *ser* uma elipse”, ou seja, os objetos não são apreendidos por nós de maneira acabada, fixa. Sabendo disto, o que Cézanne faz é pintar esta perspectiva ambígua, natural a toda percepção, onde o contorno e a forma do objeto não são estritamente distintos, pois na medida em que se pinta se desenha. Com isso, na expressão criadora, forma e conteúdo, natureza e cultura são recíprocos. Assim como não se desenha sem já estar pintando, não se entende a pintura como representação da natureza, ela já é natureza se fazendo pintura. Tendo em vista estas noções é que Cézanne, em carta à Zola, critica a tradição: “acredito que todos os quadros dos velhos mestres representando coisas ao ar livre tenham sido feitos de imaginação, pois não me parecem ter o aspecto verdadeiro, e sobretudo original, que a natureza fornece” (Cézanne, 1992, p.93). A pintura de Cézanne não representa uma natureza alhures, ela põe a tradição em contato com o mundo natural, pois uma está enraizada na outra de maneira tal que, sob a base de natureza Cézanne constitui sua pintura, sendo sua obra um retorno à natureza.

Apesar de todo o esforço de Cézanne empenhado em suas obras, o pintor ainda se pergunta se todas elas não seriam determinadas por sua constituição física: “ao envelhecer, ele se pergunta se a novidade de sua pintura não vinha de um distúrbio dos olhos, se toda a sua vida não se apoiara sobre um acidente de seu corpo” (Merleau-Ponty, OE, p.123). Qual seria então o motivo de tanta dúvida? Para Merleau-Ponty, as incertezas de Cézanne não eram as de um artista impotente frente à natureza que queria pintar, uma vez que ele expressava algo (produzia obras), mas a de não ser onipotente para conseguir expressá-la inteiramente, de modo que a natureza sempre lhe escapava. Novamente aqui se tem a ambiguidade relativa ao ato de expressão, que é o de expressar o mundo, de realizá-lo em obra e ao mesmo tempo deixá-lo escapar. Essa mesma ambiguidade não permite que se diga que a vida determina a obra, nem que esta determina aquela. A obra confere sentido novo à vida, no entanto, esse sentido não se faz se não houver referência a algo já dado. Vida e obra se comunicam intimamente, de modo que se pode encontrar em qualquer uma o



prelúdio da outra. Por isso não se trata mais de relações de causa e efeito, mas sim de “motivação”, em que os horizontes de passado e futuro se encontram abertos no presente, e se é possível projetar e retomar o futuro é porque desde o presente eles já se encontram anunciados. Cada aspecto da vida de Cézanne pode ser encontrado nas suas realizações, mas nenhum deles é suficiente para determiná-las. Mas esta afirmação não parece apontar para um privilégio da vida do pintor, da sua subjetividade sobre sua obra? Mesmo sabendo que cristalizando um só aspecto da vida não se tem a obra, que tem algo para além, o que conferiria a autonomia desta?

A obra de arte não é a expressão da subjetividade do artista na medida em que o artista é atravessado pelo sentido da obra em vias de se fazer, é como se na própria concepção da obra estivesse junto a sua execução<sup>99</sup>. Não há um simples registro de dados objetivos pelo qual se representa o mundo, o artista ao “esboçar” o mundo, dispõe de uma relação originária, na qual “subjetivo” e “objetivo” se imbricam construindo um sentido inédito, um estilo, que através das “deformações coerentes” dos elementos do mundo, pode alcançar um valor universal. Conforme Merleau-Ponty (OE, p.134), “somente a obra feita e compreendida provará que se devia encontrar ali *alguma coisa* em vez de *nada*”, assim, este valor universal da obra não depende só de quem a executa, pois parece exigir também quem a compreenda, ou melhor, um público pelo qual a obra seja contemplada e assegurada como tal. Entretanto, como podemos entender também a afirmação merleau-pontiana de que “um pintor como Cézanne, um artista, um filósofo, devem não apenas criar e exprimir uma ideia, mas ainda despertar as experiências que enraizarão nas outras consciências” (Merleau-Ponty, OE, p.135)? Ela parece alegar que a responsabilidade do reconhecimento de uma obra não se encontra no público, no mundo e na própria obra, mas sim nas mãos do pintor, do artista ou do filósofo.

Para compreender melhor a ambiguidade descrita em *A dúvida de Cézanne*, a de que a “vida de um autor nada nos ensina e que, se soubéssemos lê-la, nela encontraríamos tudo, já que ela está aberta para a obra” (Merleau-Ponty, OE, p.142), bem como o valor conferido à subjetividade merleau-pontiana, parece ser necessário investigar o fundamento de toda descrição realizada pelo filósofo, senão elas não passariam de contradições encontradas no plano psicológico, assim, é preciso que investiguemos a passagem do mundo vivido em que

---

<sup>99</sup> Para Merleau-Ponty (OE, p.134), “a ‘concepção’ não pode preceder a execução”.

as descrições são feitas, para o transcendental<sup>100</sup>, fundamento universal daquelas. Tendo em vista que ao passar pelo mundo da vida estas descrições trazem consigo uma densidade e uma opacidade que as impedem de serem apreendidas por uma espécie de transparência, por uma consciência constituinte, pois elas portam a temporalidade.

---

<sup>100</sup> Quanto a passagem ao momento transcendental, Moutinho (2004, p.15) afirma que “só ela pode esclarecer, por que o campo fenomenal se furta por princípio a uma reflexão direta e exige assim o longo desvio pela atitude natural”, pois se o autor se utilizasse de uma “via curta” (por oposição à via longa acima citada), tal como faz Husserl por meio de uma segunda redução (de reflexão idealista), ele transformaria o mundo em correlato, em representação; e o que o filósofo francês pretende é fazer o irrefletido falar ao seu modo, pelo filtro do mundo da vida.

## Temporalidade e não-ser

### 4.1) Sobre o horizonte temporal:

“O tempo e seu papel como fundamento e base” Merleau-Ponty (PrP, p.88).

Todas as nossas experiências se desenrolam num horizonte temporal<sup>101</sup>, assim, tratar daquilo que precedeu ou do que irá suceder é se colocar como ponto de referência na disposição dos eventos, é conduzir o entendimento do tempo ao âmbito da subjetividade. Em Kant é possível encontrar esta relação na medida em que este filósofo aborda o tempo como uma “forma do sentido interno”. Contudo, uma relação muito mais profunda entre tempo e subjetividade nos é dada se pensarmos que o sujeito não pode ser concebido, nem como pura exterioridade ao mundo, ou seja, atemporal (de forma a possuir um ponto de vista absoluto/eterno sobre o mundo) e nem pode ser uma soma de acontecimentos psíquicos que façam dele uma interioridade apartada do mundo, como se fosse apenas uma série de “agoras” sem ligação. Não é por força do acaso da constituição humana que esta “intimidade” entre tempo e sujeito se dão, na realidade, para Merleau-Ponty (PhP, 469, 549) “é em virtude de uma necessidade interior”. Mas quem ou o quê promovem tal demanda? Conforme o autor, se seguirmos a dialética interna do tempo teremos acesso ao sujeito, à sua estrutura concreta, entretanto este sujeito temporal não impõe a forma pura do entendimento ao mundo (como em Kant), mas sim ele se mostra na “intersecção de suas dimensões” que são temporais.

Se entendermos o tempo através da metáfora do rio que se escoar, temos duas formas de visualizá-lo. A primeira seria considerá-lo objetivamente (de forma exterior), como se o derretimento da neve fosse o passado, que ocasiona o escoar da água no presente, seguindo em direção ao mar que seria o futuro. Entretanto estes acontecimentos sucessivos, estas relações de consequência (que o passado, causa o presente, que causa o futuro) tomadas em si mesmo, enfraquecem a própria noção de acontecimento, pois eles supõem um ser indivisível e que não muda (eterno). Pois para que haja mudança é preciso supor um certo posto onde eu me coloque e veja as coisas passarem, conforme Merleau-Ponty (PhP, 470,

---

<sup>101</sup> O capítulo reservado a tratar da temporalidade permite a Merleau-Ponty legitimar as descrições feitas anteriormente (nas duas primeiras partes da *Fenomenologia da percepção*), revelando a estrutura ambígua inerente à camada originária, pré-objetiva e a objetiva.

551) “não há acontecimento sem alguém a quem eles advenham, e do qual a perspectiva finita funda sua individualidade. O tempo supõe uma visão sobre o tempo”. Com isso, chegamos à segunda maneira de entender o tempo pelo exemplo do rio, colocando um testemunho de seu curso na sua margem, como na célebre metáfora de Heráclito, e a partir disso, invertemos as relações; agora não é mais o passado que acarreta o presente ou o presente que empurra o futuro, o porvir se premedita na frente do observador, assim como a tempestade se anuncia no horizonte. O porvir está na nascente do rio e é o passado que se encontra um pouco mais abaixo do escoar. Nesta interpretação, tanto o passado quanto o futuro se encontram presentes ao mundo como horizontes, mas diferente do primeiro caso em que o tempo do mundo objetivo é excessivamente pleno, em que seus horizontes de passado e futuro existem em demasia, sendo “aquilo que falta ao próprio ser para ser temporal é o não-ser do alhures, do outrora, do amanhã” (PhP, 471, 552), é essa fugacidade, esse momento de vazio que o não-ser representa<sup>102</sup>. O caráter próprio ao tempo é suceder-se, e para que isso aconteça, é necessário uma possibilidade de não-ser, uma subjetividade entendida “não como um suporte real, mas ao contrário, uma possibilidade de não-ser que se harmonize com sua natureza” (PhP, 471, 552), que é temporal. Dessa forma, o tempo deixa a esfera objetiva do mundo e passa a habitar a subjetividade.

Já alerta o próprio Merleau-Ponty (PhP, 472, 552-3) que “nada ganharíamos, portanto, em transferir o tempo das coisas para nós, se renovássemos ‘na consciência’ o erro de defini-lo como uma sucessão de agoras”, como fazem tanto a psicologia empirista quanto a intelectualista. Ambas tentam explicar, utilizando-se da relação de causalidade, a consciência do passado pelas recordações, bem como a consciência do porvir como causa da projeção destas recordações diante de nós. Sendo que para os empiristas estas recordações são frutos do bom funcionamento fisiológico (é o corpo, mas principalmente o cérebro, que armazena as informações), e para os intelectualistas elas advém de um adequado encadeamento de traços psíquicos (é o inconsciente responsável pelo fragmento conservado de meu passado). Mas a reprodução da recordação só é compreendida enquanto tal se de alguma forma eu tenho contato direto com esse meu horizonte de passado, e da

---

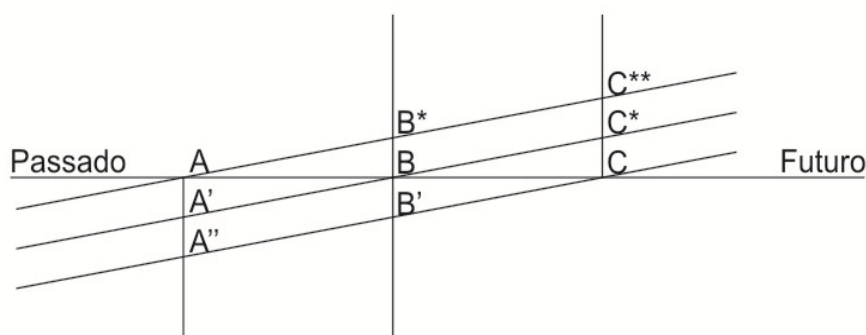
<sup>102</sup> Assim como no caso da fala, em que o não-ser é necessário para o surgimento de uma linguagem nova, de uma fala autêntica, aqui, o não-ser tem que assegurar a relação dos horizontes temporais para que haja sempre a passagem temporal, logo ele é concebido como uma distância necessária para que o tempo se temporalize, para que se mantenham os horizontes de porvir e de passado.

mesma maneira ocorre com o futuro, pois para “pro-jetar o porvir diante de nós, primeiramente é preciso que tenhamos o sentido do porvir” (PhP, 473, 554). Mesmo se alegarmos que por analogia é possível perceber que este presente inigualável aos outros presentes sempre passará, ainda assim, para que se dê a analogia entre a passagem dos presentes findos para o presente efetivo, é preciso que o último não se dê como uma forma cristalizada e segmentada do presente. É preciso que o presente efetivo não seja fixado, uma vez que a própria analogia requer um horizonte em que o presente já se anuncie como passado e que sobre ele seja exercida a pressão de um porvir que venha destituí-lo. Em suma, o tempo está para além dos conceitos e das abstrações de suas dimensões de passado e porvir, e se as psicologias entendiam o tempo como um dado da consciência é por não perceberem uma relação muito mais originária, muito mais profunda, em que o sentido do tempo é vivido por nós antes mesmo de pensar as suas partes.

Desta forma, a consciência do tempo enquanto organizadora de suas partes, de uma série de “agoras” impostos por ela (como acreditavam as psicologias), foi liberada ao tempo, aos seus “horizontes vivos”. Visto que o prejuízo do pensamento objetivo sobre o tempo é de tomá-lo como o espaço, em que o passado, o presente e o porvir se encontram completamente desdobrados em uma mesma imagem fixa, ou seja, tendo o mesmo sentido, completamente constituído. Quando na verdade “é essencial ao tempo fazer-se e não ser” jamais. Com isso, percebemos que o tempo exige uma síntese, uma relação entre seus termos que não podem ser de antemão cristalizados nem por um observador que se confunda com algum deles, nem por um sujeito intemporal que os pensasse de fora dele e impusesse as relações entre seus termos, já que “uma consciência tética do tempo, que o domine e o envolva, destrói o fenômeno do tempo” (PhP, 475, 556-7). Todo problema agora é o de explicitar este tempo em estado nascente, pois ele não pode mais ser concebido como objeto de saber do sujeito, não é o sujeito que domina o tempo, e sim o tempo que é concebido como uma “dimensão do nosso ser”.

Se entendermos o tempo como uma dimensão do nosso ser, não é preciso pensá-lo, nem ordená-lo para que o tenhamos em nosso campo de presença, assim como não é preciso pensar “na tarde que vai chegar e em sua seqüência, e todavia ela ‘está ali’, como o verso de uma casa da qual vejo a fachada, ou como o fundo sob a figura” (PhP, 476, 557). Este campo de presença me impede de conceber o presente como algo pronto, como algo

dado explicitamente, e me proporciona um horizonte, ou uma circunvizinhança de protensões e retenções que me ancoram. Sendo estas, para Merleau-Ponty (PhP, 476, 558) “linhas intencionais que traçam antecipadamente pelo menos o estilo daquilo que virá”. Mas no que consistem estas linhas intencionais? Em que medida elas também não estariam espacializando o tempo? A diferença do tempo objetivo para o modelo temporal que Merleau-Ponty quer apontar consiste justamente em compreender que essas linhas intencionais não partiriam de um Eu central, visto que o tempo não é um dado da consciência; assim elas não conservariam uma imagem do tempo como posto lado a lado, segmentado, mas ao mesmo tempo unificado por uma consciência que enfileirasse esta série de “agoras” em uma única linha; na verdade o que encontramos é uma “rede de intencionalidades” que se perfilam ou se projetam no próprio campo perceptivo. O sujeito temporal não está apartado ou cortado de seus horizontes, mas também não os tem em suas mãos, ele apreende-os neste paradoxo do tempo: “ele ainda está ali, e, todavia ele já soçobra”(PhP, 476, 558), posso alcançá-los e no entanto eles já se modificaram. Husserl representa este fenômeno do tempo em um esquema em que Merleau-Ponty acrescenta, com a justificativa de deixá-lo mais completo, a perspectiva simétrica das protensões.



A unidade do tempo, conforme o esquema, não se dá por síntese intelectual, nem por uma intencionalidade de ato e muito menos por uma consciência tética. Na medida em que nestes três termos encontramos um movimento comum: o da consciência que constrói por um ato expresso o sentido do tempo. Se mantivermos esta visão sobre o tempo, veremos o esquema anterior da seguinte forma: na passagem de A para B e depois para C, A se projeta ou se perfila em A' e depois em A''. Para que A' seja reconhecido como retenção de A, e A'' como retenção de A', e até mesmo para que a mudança de A em A' seja experienciada como tal, é necessário uma síntese de identificação que reúna A, A' e A''

e todos os outros momentos possíveis. Isso significa fazer de A uma unidade ideal, uma razão comum. Todavia sabemos que por meio desta síntese destruimos a própria noção de tempo, que é escoar-se, fazer-se. Na verdade, através destes perfis do tempo (A, A' e A'') não se remonta ao original, como se de um signo dado fosse possível chegar a sua significação. Para Merleau-Ponty (PhP, 478, 560) “o que me é dado é A visto por transparência através de A', depois este conjunto através de A'' e assim por diante, da mesma maneira como vejo o próprio pedregulho através das massas de água que deslizam sobre ele”. Se de A'' eu encontro A é porque “desde o momento considerado até meu presente, a cadeia das retenções e o encaixe dos horizontes sucessivos asseguram uma passagem contínua” (PhP, 478, 560). Há uma síntese de apreensão que liga os perfis temporais ou os referenciais objetivos ao meu tempo efetivo. Não é preciso evocar a todo instante estes perfis temporais já passados para averiguarmos sua existência, assim como o doente que se vira a cada momento para assegurar que o mundo está ali, que os objetos em torno dele não desapareceram.

É preciso lembrar que o diagrama utilizado para esclarecer o movimento temporal representa apenas um corte instantâneo no tempo. Não existe uma multiplicidade de fenômenos dada à variedade de perfis ali desenhados, o que se tem é um só fenômeno de escoamento. Segundo Merleau-Ponty (PhP, 479, 562) “o tempo é o único movimento que em todas as suas partes convém a si mesmo, assim como um gesto envolve todas as contrações musculares que são necessárias para realizá-lo”. Assim, quando vemos no diagrama os “instantes<sup>103</sup>” A, B e C eles não são sucessivamente, eles se diferenciam, logo que chega à existência de um deles, este já começa a perder sua substância e correlativamente, A passa para A' e dali para A''. Com isso, o sistema de retenções recolhe, a cada instante aquilo que antes era o sistema das protensões. É por uma síntese de transição que A, A' e A'' estão ligado entre si, bem diferente de uma síntese de identificação cujos pontos se unem porque os fixei no tempo. Na síntese de transição os lados não vistos de uma lâmpada se anunciam a mim como visível alhures e os lados já vistos não deixam de ser pelo fato deles já terem frequentado meu olhar, pois “no tempo ser e passar são

---

<sup>103</sup> Sobre a importância do instante, Merleau-Ponty afirma que “era Descartes quem dizia que a conservação exige um poder tão grande quanto a criação, e isso supõe uma noção realista do instante. É verdade que o instante não é uma ficção dos filósofos. Ele é o ponto em que um projeto se acaba e um outro começa – aquele em que meu olhar se translada de um fim em direção a um outro, ele é o Augen-Blick” (PhP, 500, 586).

sinônimos”(PhP, 480, 563). Conforme o diagrama, o instante C e o instante D por mais próximos que se encontrem, eles não são indiscerníveis, pois se eles se cristalizassem ou se fixassem não haveria tempo. O que de fato acontece é que um passa pelo outro e C torna-se D, porque C sempre foi apenas a antecipação de D como presente e a antecipação de sua própria passagem ao passado. Em linguagem merleauPontiana (PhP, 481, 564) “cada presente reafirma a presença de todo o passado que expulsa e antecipa a presença de todo por-vir, e que por definição o presente não está encerrado em si mesmo e se transcende em direção a um porvir e a um passado”. Assim, o tempo se constitui em um só movimento, no mesmo momento em que alguma coisa se torna presente, ela já se encontra destinada a passar, ainda conservando aquilo que a coisa se fez ser, é no mesmo movimento temporal que ela é expulsa do ser. É por não fazer da temporalidade uma sucessão que Merleau-Ponty (PhP, 481, 563) pode afirmar que “a temporalidade se temporaliza como porvir-que-vai-para-o-passado-vindo-para-o-presente”. O porvir não é posterior ao passado nem este anterior ao presente. Como vimos, o que existe é um só movimento que não traz nada à existência sem já tê-la fundada como presente e como passado por vir.

Seguindo o raciocínio anterior, podemos afirmar que o passado, então, não é passado, nem o futuro é futuro se os tomamos como pontos fixos no tempo, na verdade eles só os são, porque desde sua existência, um já se anuncia no outro num único movimento. Conforme Moutinho (2004, p.42) “cada ‘instante’ se afirma por diferença com os outros: o tempo não é apenas uma totalidade, ele é uma totalidade que cava a diferença em seu interior e assim ele se abre para uma *relação* a si”. Apesar de o senso comum intuir sobre a permanência do tempo, ele o compromete, na medida em que o objetiva como um ser concreto, espacializando-o em cada uma de suas manifestações, assim como um homem está por de trás de cada fala. Para Merleau-Ponty (PhP, 482, 565) “diz-se que existe tempo, assim como se diz que existe um jato d’água: a água muda e o jato d’água permanece porque a forma se conserva: a forma se conserva porque cada onda sucessiva retoma as funções da precedente, (...) desde a fonte até o jato, as ondas não são separadas: há um só ímpeto, uma única lacuna no fluxo bastaria para romper o jato”. É aqui que se justificaria a metáfora do rio mencionada por Heráclito, não enquanto o rio se escoia, mas enquanto ele permanece um e o mesmo. Ele permanece o mesmo porque o passado é um antigo porvir e um presente recente, o presente é um passado próximo e um porvir recente, e o porvir,



enfim, é um presente e até mesmo um passado porvir, ou seja, cada dimensão do tempo enquanto se recobre perpetuamente, se confirmam umas às outras. As dimensões temporais, conforme Merleau-Ponty (PhP, 482-3, 566) “exprimem todas uma só dissolução ou um só ímpeto que é a própria subjetividade. É preciso compreender o tempo como sujeito e o sujeito como tempo”. Certamente esta subjetividade não pode ser entendida como uma consciência<sup>104</sup> que organiza as dimensões temporais, até porque se uma consciência do tempo fosse feita de estados de consciência que se sucedem, seria necessária uma nova consciência para ter consciência da sucessão e assim indefinidamente. A subjetividade deve ser entendida como uma “potência” que mantém juntas as dimensões do tempo, mas não a ponto de subsumi-las, assim como essa potência as distancia sem perdê-las. Para o autor as dimensões temporais só existem quando “uma subjetividade vem romper a plenitude do ser em si, desenhar ali uma perspectiva, ali introduzir o não-ser” (PhP, 481, 564). Desta forma, a subjetividade não está no tempo, ela abre o horizonte temporal quando o assume ou vive o tempo, introduzindo sua perspectiva corporal num mundo, concebido como plenitude do ser em si, por oposição a um vazio, que é o não-ser, e que é a própria subjetividade. No entanto, esta expressão, não-ser, não implicaria um saber de si anterior ao próprio movimento de transcendência, por cujo meio a subjetividade é instituída? Em que sentido é possível afirmar o não-ser sem que com isso se recaia numa interioridade que organiza totalmente a experiência? Para Müller, (2002, p.234) “Merleau-Ponty permaneceu tributário da estratégia clássica que consiste em ‘explicar’ os fenômenos apelando para um ‘em-si’. No âmbito deste ‘em-si’ os fenômenos seriam, senão gerados, ao menos representados”. Com isso, ao postular uma subjetividade que rompe a plenitude do ser em si, Merleau-Ponty parece reabrir o dualismo, pois de um lado, uma subjetividade (um não-ser, uma interioridade) e, de outro, a coisa em si (a plenitude do ser em si). Gerando novamente um impasse no que tange as intenções do filósofo e no que aparece em sua teoria.

Contudo em Merleau-Ponty, é possível afirmar uma subjetividade, um não-ser, desde que sejam entendidos enquanto potência, enquanto ímpeto, na medida em que o não-

---

<sup>104</sup> Se o sujeito do tempo não é um Eu central, então o que é o tempo? Segundo Moutinho (2006, p.264) “o tempo é passagem para um porvir, passagem que – é essencial lembrar – se faz do *presente*; por isso, essa passagem é também transição a um novo presente, (...) [o tempo] é como ímpeto que se ‘projeta’, que desenha uma interioridade, pois ao se projetar, desenha uma relação de si a si, sai de si, abre-se a um Outro e desenha uma dualidade”.

ser, ou essa subjetividade<sup>105</sup> se confunde com a “coesão de uma vida”. Mas desta forma, não estaríamos eternizando algo que é corporal e que se desenrola no mundo através de perspectivas temporais? No entanto, se temos um sentimento de eternidade, quando observamos o exemplo do jato d’água, é por uma ilusão de sua forma constante, por supormos um ritmo cíclico, quando na verdade, para a concepção de um ciclo é necessário distinguir temporalmente o ponto de partida bem como o de chegada. Até mesmo a eternidade se alimenta do tempo, pois o jato só permanece o mesmo pelo ímpeto continuado da água. Se, temos também a miragem de uma eternidade quando assumimos uma “individualidade indelével” é porque “o presente (no sentido amplo, com seus horizontes de passado e porvir originários) tem, todavia, um privilégio porque ele é a zona em que o ser e a consciência coincidem” (PhP, 484, 568). Esta consciência última não pode ser entendida como um sujeito eterno que se aperceba em uma transparência absoluta, ela deve ser compreendida como consciência do presente, como consciência em situação. Se temos o tempo por inteiro (no sentido de sermos seus horizontes e não no sentido de possuímos o tempo), se somos presença temporal é porque somos presença no mundo, estamos presentes nele. Mas dar positividade a esta zona em que consciência e ser se imbricam não seria admitir um reduto de subjetividade, e com isso, não denotaria a cumplicidade de Merleau-Ponty em relação à tradição que ele procurou criticar? Neste sentido, o que se torna a ambiguidade fundamental daquilo que é expresso, quando a um só golpe Merleau-Ponty nos leva admitir um privilégio do não-ser por sobre o ser? Qual é o limite conferido a esta negatividade? Desta forma, o que garante a abertura temporal ou a expressão criadora quando tudo já parece estar dado de antemão?

---

<sup>105</sup> De acordo com Cardim (2007, p.125) há “dois momentos básicos que funcionam como pêndulo na análise do filósofo: por um lado, só existe tempo como referência a uma subjetividade e, por outro, há uma identificação da subjetividade à temporalidade. Trata-se de pensar uma dialética entre a subjetividade e o tempo. Dito de outro modo, o que está por trás de toda esta investigação sobre o tempo é a tentativa de conciliar a consciência de si que está no núcleo de toda experiência do sujeito perceptivo (presença a si) com o caráter impessoal e anônimo da vida corporal que está submetido em todas as experiências (ausência a si). Ora, todas as ambiguidades matizadas até aqui devem ser reabsorvidas no interior da ambiguidade fundamental que é a do tempo. Uma vez que a subjetividade é temporal, a presença do mundo a ela está ancorada nos horizontes de passado e futuro”. Em consonância com Cardim, Moutinho (2006, p.265) complementa que “o tempo sujeito é todo e múltiplo, (...) e definitivamente ambíguo porque só há totalidade na multiplicidade, generalidade na particularidade.

#### 4.2) O tempo: uma conversa entre comentadores

O não-ser, estando no horizonte das descrições fenomenológicas de Merleau-Ponty, longe de ser tomado como uma noção universal e unívoca na obra do autor, ele é permeado de nuances que à primeira vista apontam para um impasse. Se a postulação merleau-pontiana de um “não-ser” instaura uma dupla interpretação em seu discurso adotado na *Fenomenologia da Percepção*, é porque, de um lado, ela pode ser entendida (conforme o desígnio do filósofo) como uma distância ou espessura que impedem o Ser de uma pura objetividade, assumindo um caráter de negatividade estruturante e criadora; por outro, ela é aquilo que se encontra em uma interioridade constituinte e então a ecceidade do mundo se dissolve, e o não-ser passa a ser entendido como uma positividade negativa (o infinito tomado como objeto). Uma capacidade de dominação e “coisificação” do infinito que torna impossível ultrapassá-lo, impedindo de efetivá-lo como uma verdadeira transcendência. Neste âmbito, exploraremos então os diferentes sentidos que subiste a noção de não-ser, a negatividade, conforme a interpretação assumida pelos comentadores.

Moura consentirá à negatividade uma subjetividade fora do tempo. Diante da afirmação merleau-pontiana, no *Primado da percepção* (PrP, p.90), de que “há um centro da consciência em virtude do qual ‘não estamos no mundo’”, o intérprete comenta que esta necessidade de reconhecer um solo idêntico em todo transcurso temporal, esta constância de um presente originário, não poderia ser uma modalidade temporal, mas antes um “ego pré-monádico” “supra temporal”. Moura afirma que o “estar fora do mundo é estar fora do tempo”. E desta forma, Merleau-Ponty acaba sendo um “aluno exemplar” de Husserl, uma vez que a fenomenologia para este último, quando bem compreendida, deve nos lançar a uma instância que se encontra fora do mundo, e, portanto, atemporal. Porém, Moutinho atenta que a tarefa do sujeito de reflexão se inverte de Husserl a Merleau-Ponty: “não é o ser que é reduzido a um correlato e absorvido pelo saber; é o saber que se expande até o sujeito fundir-se ao ser. (...) [Assim,] o radicalismo de Merleau-Ponty não é, como o de Husserl, um alargamento do Ego, não é a operação de uma redução que faça entrar o correlato na esfera transcendental; não é tampouco uma fusão do sujeito com aquilo sobre o que medita” (Moutinho, 2004, p.14). Não abandonando desde o começo o ponto de vista do sujeito ao longo das descrições de sua experiência perceptiva, o filósofo francês apresentará

justamente no capítulo sobre o cogito<sup>106</sup> uma relação intrínseca entre “a subjetividade e o tempo. Daí o duplo aspecto do capítulo sobre o cogito, a dupla transição que ele realiza: a transição do *Lebenswelt* ao momento transcendental<sup>107</sup>, de um lado, e, de outro lado, a transição da subjetividade ao tempo, o verdadeiro sujeito”. Outro argumento contra a constituição do tempo por um sujeito, é que toda vez que se tenta constituí-lo, na verdade se está espacializando-o<sup>108</sup>.

Já no próprio Merleau-Ponty vemos a afirmação de que até mesmo a eternidade (este reconhecimento de um solo idêntico<sup>109</sup> no transcurso temporal, que Moura falava) se alimenta no tempo, mas para Moura esta afirmação não é suficiente, uma vez que ao descrever os momentos do desdobrar temporal, o filósofo francês situa o sujeito, para o qual o tempo aparece, numa posição privilegiada<sup>110</sup>, num “ôco” do tempo, que não se confunde, nem com o tempo constituinte (com a transição), nem com o tempo constituído (cadeia desdobrada dos modos temporais). Este olhar distinto<sup>111</sup>, ao qual Merleau-Ponty

---

<sup>106</sup> A importância atribuída a este capítulo aponta um abismo na interpretação de Moura a Moutinho. O que está em questão, conforme Moutinho(2006, p.234) “não é tanto a união entre corpo e alma, mas a união entre ser no mundo e ser para si”. Complementando a afirmação anterior, Moutinho (2004, p.26) também assevera que: “a passagem pelo *cogito* não apenas redefine a questão transcendental, dando-lhe um novo horizonte, mas também permite ao sujeito – o sujeito como consciência (de) si – passar adiante a desincumbência da tarefa constitutiva na medida em que ele é temporalidade”. Ao passo que para Moura, tratar da subjetividade, é falar de uma “subjetividade *constituente* do tempo no sentido ortodoxamente husserliano da expressão, a saber, a subjetividade enquanto instância encarregada de *fazer aparecer* o tempo a um sujeito” (Moura, 2008, p.29). Mas o sujeito merleau-pontiano antes de ser puro *transcendental* ele é corporal, conforme atenta Ferraz (2007, p.16) “a fenomenologia trata da aparição do ser, dos fenômenos em correlação não mais com os poderes de um *ego* transcendental e sim do *corpo*”.

<sup>107</sup> A radicalidade deste momento transcendental se encontra na medida em que “não se contenta em tomar o mundo tal como dado a uma visão científica e questiona a possibilidade desta própria visão, (...) [focando assim,] a fonte última do sentido da experiência, não [n]os atos do sujeito ou [n]as significações, mas [n]a situação concreta em que o sujeito se encontra mergulhado” (Ferraz, 2006, p.237).

<sup>108</sup> Conforme Merleau-Ponty (PhP, 474, 556) “o tempo enquanto objeto imanente de uma consciência é tempo nivelado, em outros termos ele não é mais tempo”, uma vez que a consciência o domina como objeto, ela só o faz porque não está situada, não havendo assim transcurso temporal. De acordo com Moutinho (2006, p.249) “se mergulho no para si, já não há ser no mundo, e [desta forma] não pode haver passagem do tempo”.

<sup>109</sup> Barbaras também irá tratar de uma “absoluta identidade do mesmo e do outro” (Barbaras, 1991, p.259, minha tradução). Entretanto esta ideia nos parece suprimir a dialética entre o mesmo e o outro, justamente este movimento que o filósofo buscava descrever. Talvez fosse mais justo falar não em “identidade absoluta”, mas sim numa “não diferença”, numa ambiguidade, pois esta permite não a superposição de um em outro, tampouco a ruptura entre eles, e sim uma passagem.

<sup>110</sup> Assim como faz Moura, Barbaras enquadra o Merleau-Ponty como intelectualista e solipsista, tal como Husserl. Segundo Barbaras (1991, p.56, minha tradução) “Merleau-Ponty não consegue, portanto ultrapassar a perspectiva de Husserl. Ele se contenta a desenvolver, a descrever a transgressão intencional; ele não tira as consequências no plano do estatuto da subjetividade. Dito de outra forma, o solipsismo não é superado”.

<sup>111</sup> De acordo com Moura (2008, p. 30-31), “este eu ‘permanente e constante’, desprovido de qualquer extensão temporal, desdobrava sua vida em um “presente originário”, este não era nenhuma modalidade temporal, mas era antes aquele ‘presente’ de onde se assiste ao aparecimento do presente, do passado e do

atribui o poder de “afecção de si por si”<sup>112</sup>, esta “potência indivisa” denominada de “Si indeclinável”, por ser necessariamente um recuo (um ôco, um vazio), se encontra aquém da passagem temporal, tampouco se confunde com os desdobramentos das dimensões temporais. Entretanto, não se confundir com as dimensões temporais<sup>113</sup>, não significa, ao contrário da exigência imposta por Moura, se encontrar totalmente desprendido delas, não implica numa ruptura completa com o tempo, tal como o intérprete assume. Se há uma “síntese passiva”<sup>114</sup> – e isso não é uma contradição, visto que a ideia de síntese implica numa composição, mas uma composição passiva na qual o sujeito é transpassado por uma multiplicidade – é porque ele é “inteiramente ativo e inteiramente passivo” (PhP, 489, 573), do mesmo modo que ele não escolhe nascer e quando isso acontece, o tempo se funde através dele. Desta forma, é necessário ao tempo ter uma perspectiva finita que permita ligar um acontecimento passado ao presente, uma coesão passiva, que não destitua do tempo do seu fluxo que é passagem, rompendo o trânsito. Tal unidade natural é o que Merleau-Ponty identifica como subjetividade, mas ela não é a soma dos instantes que se sucedem, uma vez que este ato exige uma síntese que não é a passiva, na verdade ela é a própria temporalidade permanentemente se escoando.

Para Moura todo o problema está em identificar na matriz da temporalidade uma ipseidade, uma “luz natural”, a manifestação de um Si no qual o tempo não é apenas efetivo, mas é tempo que se sabe de maneira silenciosa. Neste lugar de “contemplação absoluta *de onde* se faz a explicitação intencional e que possa abarcar presente, passado e até mesmo abertura ao futuro” (Moura, 2001, p.318), torna impossível a Merleau-Ponty se afastar dos marcos da filosofia clássica que ele pretendia “exorcizar”. Por mais que o

---

futuro enquanto modalidades temporais. (...) E para Husserl este ego originário já era, assim como o ‘Si’ de Merleau-Ponty, um ‘perpétuo ausente’, e por isso ele era apresentado como não sendo apresentável, um ego ‘anônimo’”.

<sup>112</sup> Segundo Moutinho (2004, p.49-50) “é certo que Merleau-Ponty aponta, como Husserl o fizera, uma *relação de si a si* própria ao tempo, mas, ao contrário de Husserl, essa relação não designa para ele uma autoconstituição. (...) trata-se de uma ‘autoposição’ [síntese passiva], e não uma autoconstituição”.

<sup>113</sup> Segundo Merleau-Ponty (PhP, 475, 556) “Para aperceber a relação dos três termos [presente, passado e futuro], é preciso que eu não me confunda com nenhum deles”.

<sup>114</sup> Novamente, outra demonstração de Moutinho sobre a diferença entre Husserl e Merleau-Ponty, pois “ao recusar o momento da identidade através da constituição, Merleau-Ponty se impõe a tarefa de explorar a noção de síntese passiva, de unidade natural do tempo; por oposição à intencionalidade de ato, que é a consciência tética da evocação do passado, por exemplo, importa a Merleau-Ponty mostrar a unidade passiva do tempo sem identidades constituídas. Menos que a constituição, que põe um sujeito e espacializa o tempo, trata-se para Merleau-Ponty de mostrar que o tempo é uma unidade sem autor, (...) uma unidade de *um movimento*”(Moutinho, 2004, p.40).

filósofo se beneficie com o cultivo deste ponto de fuga, uma vez que ele conservava ao Ser uma oposição, cuja função estratégica mantém uma não identidade plena entre Ser e Não-ser, conferindo à negatividade o papel de fazer aparecer a positividade, ele ainda incorre num prejuízo que denominará de “má ambiguidade”. Estes termos (Ser e Não-ser) quando entendidos como “opostos absolutos”, comprometiam a *Fenomenologia da percepção* na medida em que esta “tomava o seu ponto de partida em uma ‘ontologia’ que, de antemão, comprometia o seu objetivo expresso. Presos aos marcos conceituais de Sartre, Merleau-Ponty compreendia ali a ‘existência’ ou a ‘consciência’ como um ‘não-ser’ que se opunha à ‘plenitude do ser’ (...) e será essa ‘consciência’ pura o pressuposto calado de todo o capítulo da *Fenomenologia da percepção* dedicado à linguagem.” (Moura, 2001, p.314-315). Além desse cogito tácito ser pré-linguístico, ele será também condição de toda a linguagem, responsável por animar e promover as operações de expressão. Sendo ele a última instância, o solo necessário para a “extração” do sentido, é ele quem se ocupa de engendrar as significações conceituais inéditas da fala autêntica, esse reduto de não-ser, esse cogito tácito será apenas o outro nome daquela subjetividade que Merleau-Ponty identificará ao movimento da temporalidade. Desta forma, “a troca do silêncio da ‘consciência’ pelo silêncio do ‘mundo percebido’, a remissão da linguagem à ‘experiência antepredicativa’, terá por tarefa implodir esse limite imposto pela ‘filosofia da consciência’” (Moura, 2001, p.322), restando à análise da linguagem uma oposição abrupta entre a natureza e a cultura. No reino da cultura, não há espaço para o “sussurro” de uma natureza, e se não é possível fundar a fala autêntica neste solo natural, então a criação não passa de pura arbitrariedade.

Mesmo que Merleau-Ponty afirme haver uma continuidade, uma imbricação entre natureza e cultura na *Fenomenologia...*, para Moura, não é isso que o filósofo demonstra quando aborda o movimento autêntico de expressão. Há um apego à ontologia sartreana que o levava a “contrapor a natureza à ‘existência’, assim como se opõe uma ‘plenitude de ser’ inteiramente ‘inerte’ a uma subjetividade temporalizada que é, antes de tudo, ‘não-ser’, potência de ‘niilizar’ que nos habita, pura ‘produtividade’ em que todo o ‘sentido’ encontrava a sua raiz” (Moura, 2001, 324). Essa inclinação à fenomenologia sartreana diz respeito a uma “herança inconsciente” da ontologia cartesiana, mas não somente àquela velha querela merleau-pontiana do dualismo substancial e sim, sobretudo a de fazer da

natureza um produto<sup>115</sup> da cultura, despojada de qualquer ‘interior’, ou melhor, privada de qualquer produtividade própria. A concepção de natureza para o autor não passará de um “em-si”, que não admite nenhuma “mistura” entre o ser e o nada. É esta mesma crítica que Merleau-Ponty realizou à Sartre por suprimir qualquer concepção de natureza, segundo Moura, ela se volta também contra o próprio Merleau-Ponty<sup>116</sup>, ao reportar “toda a atividade a uma consciência ou a um espírito, inscrevendo o passado e o futuro no ‘não-ser’ da subjetividade, só se podia chegar, como Sartre, à ideia de um Ser ‘sem atividade, sem potencialidades’” (Moura, 2001, p.327). Assim, de acordo com Moura, por mais que a cultura tenha a capacidade de nos “surpreender”, ela nunca mostrará “algo que realmente nos desconcerte”.

Seguramente não seria possível haver “surpresas” e “desconcertos” se todas as obscuridades do mundo fossem dissolvidas por um sujeito que as constitui. Entretanto, a revelação do Si em Merleau-Ponty, de uma subjetividade que embora indeclinável, ela permanece dependente<sup>117</sup> do mundo, não significa igualá-la, como Husserl propõe, a uma segunda “redução” em que “as estruturas do mundo vivido devem, ser recolocadas no fluxo transcendental de uma constituição universal” (PhP, 419, 651). Para Ferraz (2006, p.172) “a

---

<sup>115</sup> Conforme Moura (2001, p. 325), “se Descartes é o primeiro a estabelecer uma ‘nova ideia de natureza’, ao extrair as consequências do pensamento do infinito, ali é a prioridade do infinito sobre o finito que fazia com que o ‘sentido’ se refugiasse no naturante, e tornava obrigatório que o naturado fosse mero produto, quer dizer, pura exterioridade desprovida de qualquer interior, já que mera realização de uma racionalidade que está em Deus. É agora que a natureza se torna sinônima de ‘existência em si’, sem ‘orientação’, sem ‘interior’ (...) e por isso, essa ‘natureza’ forjada a partir do paradigma da produção só poderá sair dessa oficina como uma ‘pura atualidade’, como uma natureza que já é tudo aquilo que ela pode ser”.

<sup>116</sup> Barbaras vê no movimento merleau-pontiano de expressão o retorno ao dualismo, segundo Barbaras (1991, p.62, minha tradução) “na unidade ainda vaga da noção de expressão, reaparece a dualidade do sujeito e do objeto que esta noção visaria sobrepor, mas sob a forma de um deslocamento, de uma oposição entre um mundo natural e um mundo cultural”. Contudo, Moutinho (2006, p.218) sinaliza que “por trás da distinção de Barbaras, encontra-se um equívoco que esclarece bem a perspectiva do comentador: Barbaras, com efeito, toma a imanência como um pólo egológico, e ele não vê a unidade do sujeito”, acusando indevidamente Merleau-Ponty de manter uma estrutura dualista. Ferraz, em concordância com o pensamento de Moutinho, trata da impossibilidade de Merleau-Ponty operar por categorias dualistas, tendo em vista que não há um domínio significativo verdadeiramente separável do âmbito mundano, material. De acordo com Ferraz (2007, p.17) “Merleau-Ponty se afasta consideravelmente de Husserl. O filósofo alemão havia circunscrito o campo dos puros fenômenos como uma alternativa *epistemológica* à oposição tradicional entre interioridade mental e o mundo exterior. Por sua vez, Merleau-Ponty fornece uma interpretação ontológica desse campo fenomenal, de maneira a tomá-lo como aquilo que esgota a própria extensão do *ser* (uma vez que este último é identificado àquilo que se manifesta sensivelmente). Dessa maneira, para Merleau-Ponty, o mundo é somente aquilo descrito pela fenomenologia, aquilo que se mostra a percepção humana. Não há ao lado deste mundo fenomênico um mundo tal como concebido pela atitude natural, um mundo independente da subjetividade. A atitude natural, que para Husserl permanece uma postura *paralela* à atitude fenomenológica, é dissolvida por Merleau-Ponty, e se apresenta, no máximo, como uma *tardia abstração da experiência fenomenal*”.

<sup>117</sup> A subjetividade para Merleau-Ponty deve ser compreendida como “ao mesmo tempo dependente e indeclinável” (PhP, 459, 536).

assunção de um Si indeclinável significa, ao menos à primeira vista, que a esfera subjetiva ainda é o meio universal dos fenômenos”, mas isso não quer dizer que o Si possa ser inteiramente fundante, pois ele “não é um ponto de partida indubitável, como o *cogito* cartesiano” (Ferraz, 2006, p.184), já que ele se manifesta através das diversas situações vividas. Segundo Moutinho (2006, p.239) “a ‘subjetividade última’, finalmente, não se confunde com uma consciência absoluta, com uma esfera de imanência, e por isso só pode ser vislumbrada se se lançar naquilo de que ela não possui o segredo, no mundo, na linguagem”. Em nota a esta afirmação, Moutinho explicitará a retratação feita por Merleau-Ponty em o *Visível e o invisível*, na qual se refere à impossibilidade de manter um cogito tácito para tratar do retorno à imanência e à consciência. Por isso foi necessário um rearranjo no tratamento da linguagem, para que os signos não remetessem mais a significações positivas, pois quando há apenas a diferença entre os signos envolvidos, a necessidade de uma positividade da significação desaparece.

Mesmo tendo ciência de que no final, a concepção desta subjetividade tácita que Merleau-Ponty quer garantir torna inviável o projeto fenomenológico, a leitura que Moutinho faz difere muito da de Moura. Uma vez que o primeiro não identifica esta subjetividade a um “Ego constituinte supra temporal” tal como em Husserl, pois há justamente uma cláusula que é tratada desde o prefácio<sup>118</sup> da *Fenomenologia... e* principalmente, no capítulo sobre o *cogito*, que impedem de realizar uma segunda redução, abrindo mão das estruturas já encontradas no mundo vivido em favor de um naturante universal. É devido a isso, que a passagem pelo capítulo do *cogito* marca uma ruptura abrupta entre estes comentadores, pois neste capítulo o problema da impossibilidade de constituição do mundo vivido é posto pelo *cogito*, mas não é só este caráter negativo que o autor quer reservar a esta noção, é sobretudo, o fato dele marcar também a abertura a uma “dimensão nova do sujeito – o para si – que a pura descrição do mundo não podia nos abrir. O sujeito não é constituinte, certamente, mas é, ainda assim, para si; o *cogito* não é transparência de uma consciência para si mesma, mas é, ainda sim, um *cogito*<sup>119</sup>.”

---

<sup>118</sup> Segundo Merleau-Ponty (PhP, VIII, 10) “o maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa”.

<sup>119</sup> Segundo Merleau-Ponty (PhP, VIII, 9) “o verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo e, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação mundo. Ele reconhece, ao contrário, meu próprio



(Moutinho, 2006, p.243-244). Com isso, na passagem à temporalidade, o filósofo poderá explicitar esta “intimidade” entre o sujeito e o mundo, já entrevista no tema do *cogito*, explorando também a ambiguidade encontrada em todas as partes das descrições, acomodando-a definitivamente no coração de sua filosofia.

Por mais que Merleau-Ponty afirme existir uma consciência primária no “privilegio” que ele atribui ao presente, esta “consciência última, aquela que não tem nenhuma outra por trás de si, é justamente [possível] porque ela é condição desses *atos* de consciência prévia e derradeira, não tética: não poderia, por exemplo, por um ato, fixar um objeto sem essa unidade prévia ainda não teticamente posta, mas apenas costurada pelo tempo – que, justamente por isso, é *o* sujeito” (Moutinho, 2006, p.260-261). Em desacordo com a interpretação de Moutinho acerca desta consciência, Barbaras (1991, p.27, minha tradução) afirma que “prisioneiro de um quadro dualista<sup>120</sup>, Merleau-Ponty não pode descrevê-la senão de maneira *negativa*: ela não recobre nem a passividade do sujeito antropológico situado no mundo objetivo, nem a pura atividade do sujeito constituinte; mas esta existência permanece bem aquela de um sujeito, ou antes, é o sujeito ele mesmo, de modo que a plenitude da experiência que ela designa não pode ser atingida. A ambiguidade se cristaliza na noção de consciência *pré-pessoal*, que é sinônimo de existência”.

Assim, Merleau-Ponty não dá conta de sustentar a explicação transcendental para os resultados obtidos por meio da sua descrição dos fenômenos baseados conjuntamente em descobertas da ciência (sobretudo da Gestalttheorie), uma vez que a “transcendência é uma exterioridade sem imanência, sem retorno. (...) Enquanto a abertura ao mundo é subordinada a uma consciência, ela não pode dar conta da presença do outro, que não é nem transcendência *para* a consciência, tampouco é transcendente a ela” (Barbaras, 1991, p.57, minha tradução). Com isso, a profundidade do mundo exigida nas descrições do filósofo se

---

pensamento como um fato inalienável, e elimina qualquer espécie de idealismo revelando-me como ‘ser-no-mundo’”.

<sup>120</sup> Em oposição ao enquadramento dualista que Barbaras faz a Merleau-Ponty, Ferraz (2006, p.206) explicita que “quando o tempo e a subjetividade são identificados, não se deve entender por tal que as duas dimensões já existam previamente à sua identificação, e sim que a dimensão subjetiva *não é senão* a passagem temporal. Já que essa decorre da manutenção do corpo, compreende-se, sem **nada dever ao dualismo**, a passagem da camada pré-pessoal à subjetividade” (grifo nosso). Em outras palavras, a subjetividade é apenas autoconsciência de um só ímpeto temporal, de um movimento indiviso, no qual este saber de si não implica na imposição de uma esfera temporal alheia à subjetividade que ao mesmo tempo é responsável por fornecer os preceitos para a própria compreensão.

dissolve frente a uma identidade absoluta, sem oposição, sem diferença necessária a mudança.

Barbaras, diferentemente dos comentadores anteriores, só considera a existência de uma tese ontológica na última obra de Merleau-Ponty, já que, para ele, nas primeiras obras tal problemática ontológica não se consolida verdadeiramente, suscitando alguns equívocos conceituais, uma vez que “na *Fenomenologia da percepção*, a unidade originária do ‘para-si’ e da abertura ao mundo é subordinada a sua diferença, a inscrição da consciência num mundo, a presença desta: a transcendência do mundo é uma transcendência fenomenal mais do que ontológica” (Barbaras, 1991, p.58, minha tradução). Por se tratar de um trabalho “preliminar”<sup>121</sup>, tendo em vista que a assunção de uma doutrina ontológica só ocorre em sua derradeira obra de acordo com este intérprete, Barbaras afirma que (1998, p.183, minha tradução) “a *Fenomenologia da percepção* é marcada por uma defasagem entre, de um lado, as intenções anunciadas, assim como as descrições às quais elas dão lugar e, por outro lado, o vocabulário ao qual essas descrições se encontram presas. Tudo se passa como se a experiência perceptiva fosse abordada por categorias que lhe impedem de revelar sua significação verdadeira”. Isto é, Merleau-Ponty parece reabilitar aquela figura da consciência intelectualista que ele tanto queria criticar. Como consequência desta dificuldade merleau-pontiana, Barbaras aponta como problema, o tratamento da dimensão de transcendência como incidente em uma positividade, desta feita, não há espaço para o inacabamento, pois o único movimento que permanece é o de recobrimento de um solo positivo que o precede. Longe de se confundir com este movimento mesmo de recobrimento, Merleau-Ponty deveria tratar de uma positividade que carregasse consigo mesmo o negativo, e não “persistisse no quadro dualista. Como ele reconhecerá em notas de trabalho do Visível e Invisível” (Barbaras, 1998, p.187, minha tradução). Por isso, o comentador sugere que “a experiência comporte em seu coração uma dimensão de transcendência que não repouse sob uma positividade, um deste lado invisível que ao mesmo tempo ela exprime e oculta” (Barbaras, 1998, p.61, minha tradução).

---

<sup>121</sup> Contra esta idéia de tomar o empreendimento realizado na *Fenomenologia...* como um trabalho menor, uma vez que ele é considerado “preliminar” a uma ontologia, Ferraz (2008, p.51) afirma que “a formulação de uma ontologia por Merleau-Ponty não é uma tarefa que se limita a sanar alguns problemas teóricos de seus primeiros textos, mas um empreendimento que visa renovar as bases dos sistemas simbólicos e das relações interpessoais da civilização contemporânea”. E esse empreendimento já está presente desde suas primeiras obras.

Ferraz assim como Moutinho reconhecem uma doutrina ontológica abastada na *Fenomenologia da percepção*, apesar desta sofrer grandes mudanças admitidas em sua última obra. Ferraz entrevê um motivo para o impasse gerado no que tange a admissão de uma postura ontológica já nas primeiras obras do filósofo. Este escopo parece advir de uma dificuldade no próprio entendimento do projeto da *Fenomenologia...*, Ferraz (2008, p.29) afirma que: “esse livro teria sido mal compreendido porque ‘a análise do percebido começa na ontologia comum. Ela se ultrapassa do interior. Mas o leitor não se dá conta’. Além disso, afirma Merleau-Ponty referindo-se a si mesmo, ‘o próprio autor, preso na ontologia comum, descobre o percebido como resíduo, exceção, resistência a essa ontologia’. O que geraria uma descrição redutora do campo fenomenal. A *ontologia comum* a que Merleau-Ponty se refere em *A passividade* é justamente aquela que cinde sujeito ou consciência e objeto”. No entanto, o próprio Ferraz adverte que, em nota de *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty assumirá que o simples ultrapassamento desta ontologia comum não será suficiente para livrar a fenomenologia de inúmeras dificuldades.

Moutinho afirma que mesmo ali na *Fenomenologia da percepção* há uma abordagem indireta<sup>122</sup> de categorias que configuram uma ontologia. É indireta, pois é a partir da descoberta feita pela ciência, de um campo, cuja clivagem entre exterior e interior é suplantada, é que se abre espaço para a filosofia tratar desse “fundo não relacional” que a ciência salientou. De acordo com Moutinho (2006, p.400-401) “foi assim que a filosofia se constituiu, novamente, como ontologia e se aproximou, ainda uma vez, do discurso científico, na justa medida em que o Ser desvelado pela redução não se limitou ao ser-determinado da ciência, alargando-se em um sentido insuspeitado pelos clássicos”. A explicitação do modo originário de manifestação do ser mundano é suficiente para encontrar um padrão de inteligibilidade imanente às descrições do sensível, inteligibilidade que não é imposta como um elemento puramente exterior ao sensível, mas sim desvelada internamente na constituição de sua objetividade. O tempo como sujeito da síntese do mundo vivido, não é um sujeito transcendental, pois a relação de si a si revela um sujeito que tece sua unidade, mas que é ao mesmo tempo envolvido pelo tecido objetivo do mundo. Moutinho (2006, p.401) afirma que não se trata de “desvelar uma camada subjetiva

---

<sup>122</sup> Para Moutinho (2006, p.402) “se a fenomenologia pode voltar a falar do ser e tornar-se, assim, ontologia, não é senão de modo indireto – alcançando o ser por meio dos seres”.

aquém do mundo vivido. Nem mesmo o tempo, autor da síntese, fonte da relação de si a si, é uma camada acima do mundo vivido”. Sendo assim, a legitimidade do tempo consiste em: ser este agente da síntese, que lhe confere unidade interna, na medida em que é ato objetivante.

É por tomar o “presente pré-objetivo” como ponto permanente, que as diversas situações vividas se coordenam como instantes compostos de seu impulso incessante. Tal presente equivale à atividade do Si indeclinável, esta subjetividade responsável pela organização daquilo que é vivenciado. Para Ferraz (2006, p.201) “o Si, irreduzível a todas as qualificações concretas da subjetividade, manifesta-se como ímpeto irrefreável de liberdade, já que é por meio das possibilidades do sujeito que as situações vividas se articulam. Essa identificação da subjetividade geral ao ímpeto temporal suprime as relações de motivação. Afinal, a ideia de motivação implica fatores que influenciam a decisão subjetiva. No entanto, não há fatores condicionantes do Si, na verdade tudo é condicionado por ele”. Divergindo aparentemente da ideia de Moutinho, no que tange a atividade reservada ao Si. Contudo, Ferraz atenta, para que se formos apressados, incorreremos numa ideia errônea do movimento de temporalização deste Si. Sendo esta subjetividade a matriz do sentido, ela não pode ser expressa em seu caráter ilimitado, ela não pode assumir o papel de uma liberdade absoluta, universal. De acordo com Ferraz (2006, p.202-203) “a generalidade subjetiva é somente um reflexo da generalidade existencial anônima, pela qual o limite de significatividade das experiências é originariamente demarcado”. Desta feita, o Si não pode expressar um caráter ilimitado porque ele é “simplesmente o aspecto negativo de nosso engajamento universal em um mundo” (PhP, 501, 588), ele não é um *locus* determinado responsável por delimitar o contato com o meio. Em outras palavras, Merleau-Ponty enfatiza a ambiguidade presente em toda experiência, visto que ela “sempre me aparece como uma particularidade que não esgota a generalidade do meu ser, e tenho sempre, como dizia Malebranche, movimento para ir mais longe” (PhP, 413, 483).

Conforme Ferraz (2006, p.197) “o tempo já executa a função de *arquétipo* quanto à ipseidade, ao apresentar uma relação de si a si entre o ímpeto constituinte e os instantes constituídos, ele também exerce o mesmo papel quanto às relações significativas”. É isso que leva Merleau-Ponty a reconhecer uma mesma “noção fundamental de um ser orientado ou polarizado em direção àquilo que ele não é, (...) a concepção de sujeito como *ek-stase* e

a uma relação de transcendência ativa entre o sujeito e o mundo” (PhP, 491, 576). Mas o reconhecimento desta polarização não implicaria incorrer num dualismo “recalcado”, pois de um lado temos a negatividade (o não-ser) por oposição a uma positividade absoluta (o ser)?

Na verdade, a admissão momentânea desta estrutura no sistema merleau-pontiano aponta somente para o fato de que esta dualidade<sup>123</sup> tem seu devido lugar no interior da experiência, tal como a dimensão carnal da temporalidade nos mostra. Pois o laço que une a relação do tempo constituído com o tempo constituinte não é criado por uma subjetividade, que não seja senão autoconsciência da passagem, de um fluxo indiviso. A subjetividade não é uma dimensão pré-existente ao tempo, assim, não estando sob a égide de uma consciência constituinte, e sim imbricada no movimento do corpo anônimo no mundo, ela é tomada como um ponto de recuo (transcendental) por meio do qual tudo é. Este recuo, que o autor também denomina como a “obscuridade fundamental do expresso” (PhP, 449, 524), não equivale ao “silêncio” de uma atividade de constituição, e sim ao movimento intencional (que é temporal) que ao mesmo tempo nos abre ao novo e nos engaja nas mais diversas situações, nos colocando em contato com as estruturas concretas do mundo. Por fim, “a solução de todos os problemas de transcendência se encontra na espessura do presente pré-objetivo, em que encontramos nossa corporeidade, nossa sociabilidade, a preexistência do mundo, quer dizer, o ponto de desencadeamento das ‘explicações’ naquilo que elas tem de legítimo – e ao mesmo tempo o fundamento de nossa liberdade” (PhP, 495, 580).

#### 4.3) Liberdade e não-ser

“É um destino ser livre, não poder reduzir-me a nada daquilo que vivo, conservar uma faculdade de recuo em relação a toda situação de fato”. Merleau-Ponty (PhP, 413, 483).

A importância do capítulo sobre a *Liberdade* na *Fenomenologia da percepção* consiste em poder delinear o papel do sujeito na existência humana, uma vez que ela se

---

<sup>123</sup> Segundo Merleau-Ponty, até mesmo a dualidade é verdadeira se não a tomarmos isoladamente, de maneira descontextualizada das intenções do autor. Para Merleau-Ponty (PhP, XIV, 17) “deve-se compreender de todas as maneiras ao mesmo tempo, tudo tem um sentido, nós reencontramos sob todos os aspectos a mesma estrutura de ser. *Todas essas visões são verdadeiras, sob a condição de que não as isolemos*, de que caminhemos até o fundo da história e encontremos o núcleo único de significação existencial que se explicita em cada perspectiva”(grifo nosso).

manifesta como o “poder fundamental que tenho de ser o sujeito de todas as minhas experiências” (PhP, 413, 483). Furtando-se aos excessos intelectualistas que podem encobrir a atividade fenomenológica nas relações do sujeito com o mundo, aquele não pode ser determinado ou causado por este, pois, se por uma única vez as ações do sujeito no mundo deixar de ser dele, ele perderá de maneira irrevogável o seu poder sobre o mundo, o seu ímpeto irrefreável de liberdade. Com isso, o prejuízo encontrado na universalização intelectualista é a própria impossibilidade de liberdade. Tampouco pode haver, para Merleau-Ponty, uma relação puramente subjetiva, em que se emprega a ideia de motivação, entendida como fatores que influenciariam a decisão apenas subjetivamente. Para o filósofo, não há fatores condicionantes deste poder fundamental, “nenhuma particularidade pode ser ligada à insuperável generalidade da consciência, nenhum limite pode ser imposto a esse poder desmedido de evasão” (PhP, 496, 582). No entanto, esta afirmação merleau-pontiana à primeira vista, nos causa estranhamento, pois este caráter ilimitado da liberdade não excederia sua situação num mundo que ela não abarca, fazendo com que ela passe a uma condição de poder absoluto sobre as coisas?

Este aparente problema nos é configurado se não estivermos dispostos a entender o caráter negativo necessário à liberdade, decorrente de seu fundamento temporal. Ele consiste em saber como é possível que algo determine a consciência do exterior, ou melhor, como é possível impor um limite a esta generalidade ilimitada, que chegamos através da presença pré-objetiva no mundo. Sabemos de antemão que este limite não pode eclipsar a universalidade alcançada pela descrição da estrutura temporal, mas sabemos também que esta liberdade não pode ser absoluta, pois nem mesmo é absoluta a presença de si a si, na medida em que ela sempre carrega consigo o recuo necessário para poder se escapar. Segundo Merleau-Ponty (PhP, 501, 587-588) “precisaremos perguntar-nos se o arrancamento perpétuo pelo qual no início nós definimos a liberdade não é simplesmente o aspecto negativo de nosso engajamento universal em um mundo<sup>124</sup>”.

---

<sup>124</sup> Aqui se encontra a importância do não-ser entendido como esta negatividade necessária ao fundamento do ser no mundo. O recuo que permite ao sujeito se engajar alhures, sem precisar reduzi-lo àquilo que instantaneamente ele se tornou. Segundo Bernet (1992, p.59, minha tradução) “recusando uma forma de dialética que gera violência aos fenômenos, reduzindo-os todos a uma forma de oposição dos contrários, e se engajando sob a via de um pensamento não-hegeliano da diferença, ele foi também levado a dar um novo sentido aos conceitos tradicionais da negatividade e da interrogação. É este novo pensamento da diferença e da negatividade que o permite propor uma análise inédita desta obra da liberdade que é a história – uma

Sabemos também que liberdade não pode ser dosada, atenuada, como se por meio da nossa vontade escolhêssemos ser apenas um pouco livre. Conforme Merleau-Ponty (PhP, 497, 582), “se motivos me inclinam em uma direção, de duas uma: ou eles têm a força de me fazer agir, e então não existe liberdade, ou eles não a têm, e então ela é inteira, tão grande nas piores torturas quanto na paz da minha casa”. Mas esta alternativa não pode ser entendida como se a liberdade fosse uma capacidade de deliberação voluntária, como um dado da consciência, um objeto oriundo dela, por imposição desta vontade, ledão engano. Se apelarmos a um ato voluntário para fundamentar o poder de nossa decisão, estaremos concedendo antecipadamente o peso e o valor de uma situação, antes mesmo de tê-la passado. Desta feita, não teríamos como garantir este dado adquirido previamente.

No entanto, Merleau-Ponty adverte que a liberdade da qual ele trata, não constrói a paisagem em que o sujeito vivencia, ela, na verdade, precisa de um campo “de possíveis privilegiados ou realidades que tendem a perseverar no ser” (PhP, 500, 587). Sendo assim, esta liberdade, então, depende da delimitação feita deste campo de sentidos ao qual ela se abre; que de nada tem haver com afrontas a um estilo de vida ou a fixidez de outras circunstâncias. Esta escolha, quando verdadeira, “é a escolha de nosso caráter inteiro e de nossa maneira de ser no mundo” (PhP, 501, 587). Desta forma, a liberdade, ao se relacionar com a camada ante-predicativa (abertura a um campo de possíveis), exprime um projeto subjetivo manifestado na atividade do próprio corpo. Abaixo de um sujeito pensante, “existe portanto como que um eu natural que não abandona sua situação terrestre e que sem cessar esboça valorizações absolutas” (PhP, 502, 589). O Sujeito que atribui, qualifica, se relaciona com as coisas, não é acósmico, ele “precede a si mesmo junto às coisas para dar-lhes figura de coisas. Existe um sentido autóctone do mundo, que se constitui no comércio de nossa existência encarnada com ele” (PhP, 503, 591). Com isso, se o mundo fosse em si, não teríamos consciência de poder alcançá-lo, de poder nos ajustar a ele, é por ele ser um “conjunto de coisas informes” que se propõem para nós, nos implicando em seu espetáculo e nos arrastando para além de nós, que podemos ser no mundo.

---

história que para Merleau-Ponty resta entretanto arraigada numa natureza pré-concebida e que retorna sob a forma de um sedimento que Husserl já havia denominado ‘sedimentação histórica’”.

Contra o pensamento racionalista “sumário”<sup>125</sup>, que só opera por abstrações e não concerne a nenhuma coisa particular, “existente em ato”, a nenhum acontecimento concreto, Merleau-Ponty irá tratar de uma liberdade que não elimina sua situação, pelo contrário, se engendra nela: “nossa situação, enquanto vivemos, é aberta, o que implica ao mesmo tempo em que ela reclama modos de resolução privilegiados e que por si mesma ela é impotente para causar algum” (PhP, 505, 593). Com isso, o filósofo inverte a direção concedida à argumentação proposta pela relação de motivação, na qual os motivos apenas orientam para uma decisão que já está dada previamente, como no caso do exemplo da dor e da fadiga, como se elas pudessem ser “causas que agem” sobre o sujeito. Se o sujeito sente a dor e a fadiga é porque elas não são determinações advindas do exterior, na verdade, elas têm um sentido que é expresso nas atitudes deste sujeito em relação ao mundo. A liberdade, agora, surge como um poder de assumir uma atitude modificadora diante de uma situação dada, uma vez que este sujeito é livre em relação à fadiga e à dor, na medida em que ele também é em relação ao seu ser no mundo; livre para continuar seu caminho sob a condição de modificá-lo a partir de cada gesto ou tarefa assumida.

Assim, nem o pensamento objetivo e nem a análise reflexiva são capazes de apreender o fluxo anônimo e ante-predicativo que a liberdade concebe. Ambos incorrem no mesmo equívoco, o de ignorar os fenômenos. Visto que, no primeiro caso, o sujeito é encerrado em determinações exteriores a ele, ao passo que no segundo, o determinismo repousa na capacidade de constituição do sujeito. Se tomarmos o exemplo do proletário, citado pelo autor, no primeiro caso veremos que “o pensamento objetivo deduz a consciência de classe da condição objetiva do proletariado. A reflexão idealista reduz a condição proletária à consciência que dela toma o proletário. O primeiro extrai a consciência de classe da classe definida por caracteres objetivos, a segunda, ao contrário, reduz o ‘ser operário’ à consciência de ser operário” (PhP, 506, 594). Mas se tentamos entender esta situação sem levar em consideração as “causas” da tomada de consciência (tal como o objetivismo), tampouco suas condições de possibilidade (assim como a análise reflexiva), e sim o “método existencial”, chegaremos a uma compreensão diferente das

---

<sup>125</sup> A alternativa imposta pelo modelo racionalista implica numa liberdade cujo ato livre ou é possível ou não é; e que também considera o acontecimento como oriundo da subjetividade, ou como sendo determinado pelo exterior, não estendendo sua aplicação às relações com o mundo e com os horizontes temporais (passado - presente-futuro).



anteriores. Segundo Merleau-Ponty (PhP, 507, 595) “essas situações não supõe nenhuma avaliação expressa<sup>126</sup>, e, se há uma avaliação tácita, ela é o ímpeto de uma liberdade sem projeto contra os obstáculos desconhecidos, em nenhum caso pode-se falar de uma escolha (...) basta que eu tenha nascido e que eu exista para experimentar minha vida como difícil e oprimida, e eu não escolhi fazê-lo”. Uma vez que a classe “operário” não pode ser nem constatada, como se fosse uma valorização gratuita, instantânea e imotivada que surgisse no sujeito, assim como não pode ser decretada, como se ela resultasse de uma imposição “mecânica” de seu estado civil “operário”, taxado nas relações sociais do sujeito. A classe, na verdade, se realiza, na medida em que ela é “vivida na percepção de um obstáculo comum à existência de todos” (PhP, 508, 596). Por meio deste exemplo, vemos o erro que incorrem em não levar em conta o projeto existencial para compreender uma nova estrutura do espaço social, pois o pensamento objetivo e a análise reflexiva, preocupados em atender aos interesses imediatos (no primeiro caso, porque infere a consciência da existência de fato e no segundo, pelo fato de deduzir a existência efetiva da consciência), limitam os horizontes intencionais pelo qual a vida se desdobra, ignorando o “interrogativo, o subjuntivo, a promessa, a expectativa, a indeterminação positiva desses modos de consciência, ele[s] só conhece[m] a consciência indicativa, no presente ou no futuro, e é por isso que não conseguem dar conta da classe” (PhP, 509, 598).

Por conta disso, que Merleau-Ponty irá tratar de um projeto fenomenológico que é a “polarização de uma vida em direção a uma meta determinada-indeterminada da qual ela não tem nenhuma representação e que só reconhece no momento de atingi-la” (PhP, 509, 598). Assim, a tomada de posição do “proletário”, o ato livre de um sujeito, envolve a experiência concreta das suas próprias dificuldades a partir de um fundo de seus prejuízos particulares, ela é enfim, ambígua<sup>127</sup> e não representada, uma vez que é ela mesma quem cria seus instrumentos e os meios em que se expressará. A decisão não nasce do nada, *ex nihilo*, ela exprime uma certa maneira de ser no mundo natural e cultural (social), em virtude disso, o filósofo pode afirmar que “a motivação não suprime a liberdade” (PhP,

---

<sup>126</sup> No sentido de poder ser rotulado, ou se auto-determinar “eu sou um proletário” ou “eu sou tal”, como se a economia e a sociedade fossem sistemas impessoais que tivessem a força e o poder para qualificar como tal coisa, ou tal outra.

<sup>127</sup> Segundo Merleau-Ponty (PhP, 510, 599) “sou eu que dou um sentido e um porvir à minha vida, mas isso não quer dizer que esse sentido e esse porvir sejam concebidos, eles brotam de meu presente e de meu passado e, em particular, de meu modo de coexistência presente e passado”.

510, 599), ela apenas retoma um sentido espontâneo da vida daquele sujeito, confirmando ou enfraquecendo sua escolha, mas não anulando-a; daí a sua importância. É o corpo anônimo, e não uma consciência constituinte, responsável pela articulação desta motivação no mundo, sendo assim, se a liberdade deixa de ser ilimitada, parece de seu caráter absoluto, é somente porque ela emerge na estrutura pré-pessoal que a encarna como existência, e não por um impedimento objetivo, por uma determinação exterior a ela.

Esta motivação, não é apenas um projeto particular da ordem da pura consciência, como se fosse possível, como no caso do exemplo do operário citado pelo fenomenólogo, que este trabalhador só se atribua como tal, na medida em que se vê assim pelo olhos dos outros, por um olhar do exterior. Contudo, Outrem não pode ser um atributo que outorgamos a algo exterior, como uma categoria do “Para Outrem” e não do “Para Si”. Pois, se assim fosse, duas categorias diferentes, não seria possível de experienciá-las se elas já não estivessem imbricadas. Desta feita, só podemos reconhecer o Para Outrem se ele já estiver implicado na espessura do Para Si<sup>128</sup>, mas isso não significa tomar este Para Outrem como um objeto necessário e exclusivo do Para Si. De acordo com Merleau-Ponty (PhP, 511, 601) “Outrem-objeto não é senão uma modalidade insincera de outrem, assim como a subjetividade absoluta não é senão uma noção abstrata de mim mesmo. Portanto, é preciso que na reflexão mais radical eu já apreenda em torno de minha individualidade absoluta como que um halo de generalidade ou como que uma atmosfera de ‘sociabilidade’”. É preciso que os sujeitos se apreendam, ao mesmo tempo, como excêntrico a si mesmo – “eu para outrem e outrem para mim” – e fundidos em torno de si, como uma existência “eu para mim e outrem para si mesmo”. Deste modo, a vida de cada um terá um sentido que eles não constituíram, e este sentido é a intersubjetividade, que torna cada um, concomitantemente, “anônimo no sentido da individualidade absoluta e um anônimo no sentido da generalidade absoluta. [Com isso,] nosso ser no mundo é portador concreto desse duplo anonimato” (PhP, 512, 601), que não deve ser entendido como duas concepções de sujeito, mas apenas como dois momentos de uma mesma estrutura que é o sujeito concreto.

É graça a este duplo anonimato que a história ganha a sua espessura, pois é o “projeto concreto de um porvir que se elabora na coexistência social” (PhP, 513, 602),

---

<sup>128</sup> Para Merleau-Ponty (PhP, 511, 601) “é preciso portanto que as estruturas do Para Outrem já sejam as dimensões do Para Si”.

senão os acontecimentos não se perfilariam nela, reconhecendo certas propriedades prováveis, certas conspirações dirigidas a um resultado. Da mesma forma como vimos que tanto a sociedade quanto a economia não podem ser sistemas impessoais, a história também não pode ser separada do(s) sujeito<sup>129</sup>(s), como se fosse uma potência estranha a ele(s). Há nestes sistemas uma convergência, que o filósofo chamará de sentido dos acontecimentos, que não é produto de uma idéia, tampouco de um resultado imprevisto de seu agrupamento, como se fosse uma justaposição aleatória dos fatos. Para Merleau-Ponty (PhP, 513, 603) “há troca entre a existência generalizada e a existência individual, cada um recebe e dá. Há um momento que o sentido se esboçava no Se, e que era apenas um possível inconsistente ameaçado pela contingência da história, é retomado por um indivíduo. Pode acontecer que agora, tendo-se apoderado da história, ele a conduza, pelo menos por um certo tempo, para muito além daquilo que parecia ser seu sentido e a envolva em uma nova dialética”.

Desta feita, o autor nos mostra que nem a história, nem a vida de um indivíduo têm apenas um único sentido, pois se ela “nunca alcança a objetividade absoluta, [ela] nunca tem o direito de ser arbitrária” (PhP, 513, 603). Assim, não sendo arbitrária, nem mesmo imposta, a liberdade só pode transformar o sentido retomando aquele que ela *oferecia* no instante considerado, por uma espécie de deslocamento. Esta retomada se faz a partir de um campo de presença que se lança no mundo cultural e natural. Este campo de presença não deve ser representado como sendo o contato absoluto do sujeito consigo mesmo, tampouco é uma densidade absoluta sem nenhuma fenda interna, na verdade ele é um ser que se “prossegue no exterior”, pois é presença a si, presença a outrem e ao mundo. Nas palavras de Merleau-Ponty (PhP, 515, 606) este campo de presença “é a retomada de cada subjetividade por si mesma e das subjetividades umas pelas outras na generalidade de uma natureza, a coesão de uma vida intersubjetiva e de um mundo”. Com isso, o presente se torna um intermediário do Para Si e do Para Outrem, da individualidade e da generalidade. A individualidade passa a não mais ser compreendida como “subjetividade ociosa e inacessível”,<sup>130</sup> mas como movimento que ao se identificar se realiza como presença ao

---

<sup>129</sup> Merleau-Ponty (PhP, 513, 602-603) afirma que o sujeito dá “seu sentido a história, mas não sem que ela o proponha a nós”. A *Sinn-gebung* não é apenas centrífuga e é por isso que o sujeito da história não é o indivíduo”. O filósofo francês complementa, “escolhemos nosso mundo e o mundo nos escolhe” (PhP, 518, 609).

<sup>130</sup> De acordo com o fenomenólogo, “deixamos de ser pura consciência a partir do momento em que a constelação natural ou social deixa de ser um isto informulado e se cristaliza em uma situação, a partir do

mundo e a outrem. E quando passamos ao âmbito da liberdade, vemos a mesma estrutura. Sabemos que é necessária a existência de “atos”<sup>131</sup> que sustentem o fluxo contínuo do passar do tempo, sendo eles expressões da vida de um corpo, cujo surgimento pré-pessoal (anônimo) o impede de ser compreendido como um poder de constituição absoluta e de escolha ilimitada. A liberdade se expressa neste corpo, aberto a uma infinidade de possíveis, que não se determina puramente pelo exterior, pois ele não é uma coisa entre outras coisas, como também não se realiza plenamente a partir de suas iniciativas particulares, uma vez que ele se encontra situado no mundo. Segundo Merleau-Ponty (PhP, 518, 609) “concretamente considerada, a liberdade é sempre um encontro do exterior e do interior – mesmo a liberdade pré-humana e pré-histórica pela qual começamos – e ela se degrada sem nunca tornar-se nula à medida que diminui a *tolerância* dos dados corporais e institucionais de nossa vida”. Se o sujeito não se determina pelo exterior, não é porque nada o solicite, mas sim porque ele se encontra, a um só golpe, fora de si e aberto ao mundo, tal como a liberdade, que se destaca como particularidade sobre o fundo do mundo. Assim, se o sujeito é livre, não é por desconsiderar ou por estar aquém de suas motivações, e sim por esposá-las.

Por isso, o filósofo afirma que “somos *verdadeiros* de um lado a outro, temos conosco apenas pelo fato de que somos no mundo, e não somente estamos no mundo, como coisas, tudo aquilo que é preciso para nos ultrapassar. Não precisamos temer que nossas escolhas ou nossas ações restrinjam nossa liberdade, já que apenas a escolha e a ação nos libertam de nossas âncoras” (PhP, 520, 611-612).

---

momento em que ela tem um sentido, quer dizer, em suma, a partir do momento em que existimos” (PhP, 514, 604).

<sup>131</sup> Se entendermos estes atos como potência, veremos que não há liberdade sem eles. Conforme Merleau-Ponty (PhP, 518, 609) “nossos envolvimento sustentam nossa potência e não há liberdade sem alguma potência”.

## Conclusão:

“Como diz Malebranche, o mundo é inacabado”. Merleau-Ponty (PrP, p.67).

Instigada pelos limites envolvidos na noção de não-ser, bem como o campo do simbólico que nela se implica, pretendíamos compreender os desdobramentos destes termos nas primeiras obras de Merleau-Ponty. Analisando em que medida o autor poderia tratar de um não-ser por oposição a plenitude do ser sem incorrer no dualismo que ele tanto criticou, tendo em vista a intenção de seu projeto fenomenológico.

Desta maneira, no primeiro capítulo tentamos mostrar que é por meio da noção de forma, advinda da *Gestalttheorie*, que Merleau-Ponty descreverá uma relação entre consciência e natureza diferente da encontrada nos clássicos, cujo prejuízo era o de operar nas categorias de sujeito e objeto, tomando-as isoladamente. Com isso, ao analisar a experiência concreta do comportamento, o filósofo não se prenderá aos limites de uma análise exclusivamente fisiológica, nem mesmo recairá em alguns desvios metafísicos que reduzem o comportamento a uma mera representação da consciência, uma vez que a forma possibilita ao fenomenólogo apontar para uma ambiguidade e uma indeterminação do comportamento que não se localiza no sistema nervoso. Isso marca uma mudança na maneira de entender e classificar o comportamento, pois se antes da Gestalt eles eram divididos em superiores e inferiores; com a descoberta desta nova ciência o comportamento passou a ser entendido como elementares e complexos, juntamente com isso, emergiram também três grandes estruturas: a física (ou matéria), a vital (ou vida) e a humana (ou espírito). É por meio da noção de estrutura que Merleau-Ponty pôde descrever uma unidade significativa no comportamento, um horizonte de conhecimento que se desdobra nas formas amovíveis, sintéticas e simbólicas. Em todas estas formas há, de alguma maneira, a expressão temporal e espacial mesmo no nível mais elementar da escala estrutural do comportamento. E será a partir deste ponto (deslocando para outros também) que divergiremos da leitura, um tanto radical, feita por Ramos, pois quando esta confere valor temporal somente ao humano, bem como atribui a ele um ineditismo do simbólico, vemos empobrecer a natureza que não passaria de repetição e monotonia, assim como vemos ignorar a própria afirmação merleau-pontiana de que o simbólico já começa na adaptação do animal ao seu meio. O simbólico sendo entendido como abertura a uma potência

corporal, a um possível, já é encontrado no animal, entretanto, este opera devido a um valor estritamente funcional. Já o campo do simbólico que se abre ao humano é concebido como uma “multiplicidade perspectiva” que o animal não possui por uma incapacidade de expressar variações do mesmo tema. Contudo, não se compreende uma hierarquia fixa e rígida entre as ordens descritas por Merleau-Ponty, não há um privilégio (ou uma superioridade) do humano sobre as demais, o que existe é apenas uma diferença de graus, cujo movimento retoma a ordem precedente reativando a ordem atual por meio de uma nova estruturação, já que uma ordem se funda na outra.

As descrições feitas pelo autor n’ *A estrutura do comportamento* tem como estratégia adotar o ponto de vista do “espectador estrangeiro”, que permite observar o homem do seu exterior, tal como fazem as pesquisas científicas, extraíndo, assim, o sentido válido destas, conduzindo a uma concepção desvinculada da ordem das coisas, mas tampouco reduzida a uma consciência desencarnada. Tal atitude vem integrar e complementar a perspectiva metodológica oposta encontrada na *Fenomenologia da percepção*, uma vez que é no “interior” das descrições destas ciências que o autor (apontando para contradições existentes nas oposições clássicas: psíquico e fisiológico) descreverá uma nova relação do sujeito no interior mundo vivido, em que as ambiguidades destas relações são experienciadas, esposadas. Desta feita, ambas as obras convergem num só projeto, por mais que adotadas angulações diferentes; *A estrutura...* versa sobre a relação da consciência e da natureza, tomada do exterior, por um espectador estrangeiro, e a *Fenomenologia...* trata de descrever, do interior da experiência a relação do ser-no-mundo.

Passando para o segundo capítulo em que buscamos compreender esta outra face da experiência do corpo no mundo, nele nós versamos sobre os horizontes perceptivos no qual este corpo se desenrola. O horizonte, sendo aquilo que assegura a identidade do objeto no transcorrer da exploração deste corpo no mundo, é feito por uma síntese presuntiva, que possui o objeto em intenção, mas nunca o abarca completamente. Tal como mostra a relação de figura e fundo dada pela *Gestalt*. Há uma relação entre o objeto fixado pela percepção, o qual esta ciência denomina de figura, e o fundo necessário à aparição deste, que impede uma evidência apodítica do objeto, garantindo sua opacidade. Com isso, Merleau-Ponty quer entender como é possível a percepção se fazer de alguma parte sem se encontrar encerrada em suas perspectivas, e é justamente aí que surge o corpo como uma

potência capaz de ultrapassar o prejuízo clássico da dicotomia, a saber, o paradoxo de que há *em si* e *para nós*.

É por meio da descrição do membro fantasma e do caso de anosognose que permite ao autor apontar para uma aproximação dos atos psíquicos (*para-si*) e das disposições fisiológicas (*em-si*), sem subsumir uma a outra e mantendo uma relação, em que as esferas do físico e do psíquico não são dadas separadamente, desde que não tomemos os fatos fisiológicos como contidos em um lugar no espaço e os psíquicos como em parte alguma. O corpo comporta uma ambiguidade que se traduz, no caso do doente, como um saber da própria perda no momento em que a ignora, e um poder de ignorá-la porque ele a reconhece, mas este paradoxo pode ser desdobrado a todo ser no mundo. A ambiguidade revelada pelo corpo comporta “duas camadas distintas”: a do corpo habitual e a do corpo atual. A primeira camada concebe o corpo como um objeto manejável *em-si* (corpo habitual), preso a uma experiência instantânea, singular e plena, entretanto, a segunda camada permite ao corpo se desdobrar sob um aspecto de generalidade (corpo atual), como um ser impessoal, ele se mostra como “o veículo do ser no mundo”. Contudo, ao mesmo tempo em que é concedida ao corpo, a potência de tomar consciência do mundo por meio dele, há sempre algo que lhe escapa, uma vez que “no conjunto do meu corpo se delimitam regiões de silêncio” (Merleau-Ponty, PhP, 97, 122). Mas para onde apontam estas regiões de silêncio? A fim de compreender melhor o sentido desta questão prosseguimos em nossa pesquisa aprofundando as descrições do corpo próprio em sua relação de intercomunicação.

Percorremos, então, neste terceiro capítulo, a descrição do corpo falante, na medida em que o filósofo mostrará como a fala é possível enquanto gesto do corpo. Não estando preocupado em compreender como que a significação gestual inerente ao corpo, se transforma em significação conceitual. Entretanto, já encontramos ali noções cruciais para o tratamento da linguagem e que ao longo do texto serão responsáveis por instaurar um impasse em sua teoria. Em Merleau-Ponty encontramos dois modos diferentes no tratamento da linguagem. O primeiro diz respeito a uma “fala falada”, entendida como linguagem já constituída e sedimentada pela cultura. Ao passo que, no segundo modo encontramos uma “fala falante”, afigurada como uma linguagem nascente, cujas significações não se encontram dadas culturalmente, mas sim em vias de se fazer. É, precisamente, neste segundo sentido da linguagem, o da fala falante, que investigamos a

noção de não-ser apresentada pelo fenomenólogo no momento em que ele aborda o movimento criativo da linguagem. Visto que, é no retorno à experiência primordial da linguagem, neste movimento de abertura para o novo, que uma certa “polarização” é requerida para que se dê o nascimento do sentido, e esta abertura foi apresentada por Merleau-Ponty como o “não-ser”. Contudo, a postulação de um não-ser parece instaurar uma dupla interpretação no discurso merleauPontiano. Pois, se de um lado, podemos compreendê-la, tal como deseja o autor, como inerente ao movimento de criação, já que no movimento de aparição do novo é preciso manter uma distância que não seja reconhecida como completa exterioridade e nem mesmo como suporte interior; desta feita, o não-ser seria entendido como uma abertura necessária no âmbito da própria temporalidade, sendo aquilo que impede a linguagem de se fixar totalmente, possibilitando o surgimento de significações autênticas. Por outro lado, tal postulação pode ser entendida como reveladora de um impensado em Merleau-Ponty. Como se esta postulação reabrisse o dualismo por meio de um resquício de idealismo que exige ainda a presença de um Si indeclinável, uma vez que este não-ser seria compreendido ainda como uma interioridade por meio da qual a experiência é organizada. Até mesmo as questões trabalhadas em *A dúvida de Cézanne* apontam para um paradoxo desta mesma ordem. Uma vez que as descrições sobre a relação do particular com o universal, do Ser com o não-ser, exigem um fundamento transcendente, resta-nos entender, então, o papel (o sentido) deste campo transcendental. Tendo em vista que ao passar pelo mundo da vida estas descrições trouxeram consigo uma densidade e uma opacidade que as impedem de serem apreendidas por uma espécie de transparência, por uma consciência constituinte, uma vez que elas comportam uma ambiguidade mais fundamental, que é a da temporalidade.

Por fim, em nosso último capítulo, sobre a temporalidade e o não-ser, tentamos mostrar como Merleau-Ponty legitima suas descrições feitas anteriormente (nas duas primeiras partes da *Fenomenologia da percepção*), revelando a estrutura ambígua inerente à camada originária, pré-objetiva, operante e fundadora. Contra o pensamento objetivo sobre o tempo que o toma como o espaço, fixando seus termos em uma imagem completamente desdobrada entre o passado, o presente e o porvir, ou seja, tendo o mesmo sentido, completamente constituído; Merleau-Ponty aborda o tempo como uma síntese passiva, uma relação entre seus termos que não podem ser de antemão cristalizados nem



por um observador que se confunda com algum deles, nem por um sujeito intemporal que os pensasse de fora dele e impusesse as relações entre seus termos.

Em oposição à interpretação realizada por Moura sobre a subjetividade ser constituída atemporalmente, aproximando (neste ponto específico) Merleau-Ponty do seu mestre, Husserl. Assemelhamo-nos das leituras feitas por Moutinho, Ferraz e Cardim, sobre o fato da identificação da subjetividade à temporalidade abarcar uma ambiguidade fundamental que é a da “totalidade na multiplicidade, a generalidade na particularidade”. Tampouco pensamos, como Barbaras, que a filosofia de Merleau-Ponty é tão imatura a ponto de não se poder falar em ontologia em suas primeiras obras, acreditando que o maior legado deixado pela *Fenomenologia...* fosse o da dualidade insolúvel que escapou ao pensamento do filósofo. A este respeito, devemos entender que a dualidade tem sim seu lugar na fenomenologia de Merleau-Ponty, contudo não devemos tomá-la separada do interior da experiência na qual ela se gerou. Se há uma admissão momentânea desta estrutura no sistema merleau-pontiano, é porque tal como a dimensão carnal da temporalidade, ela nos mostra uma parte da relação, por isso é que temos que ir além. Já que, segundo o fenomenólogo, devemos compreender de todas as maneiras e concomitantemente. Com isso, somos levados a ver que o laço que une a relação do tempo constituído com o tempo constituinte não é criado por uma subjetividade, que não seja senão autoconsciência da passagem, de um fluxo indiviso. A subjetividade não é uma dimensão pré-existente ao tempo, assim, não estando sob a égide de uma consciência constituinte, e sim imbricada no movimento do corpo anônimo no mundo, ela é tomada como um ponto de recuo (transcendental) por meio do qual tudo *é*, ou seja, a negatividade aparece como estruturante. E este recuo, que o autor denomina não-ser, silêncio, vazio, como também a “obscuridade fundamental do expresso”, não equivale ao “silêncio” de uma atividade de constituição, e sim ao movimento intencional, que é temporal. Este movimento corporal, pré-pessoal, ao mesmo tempo em que nos abre ao novo por meio da criação, nos engajando nas mais diversas situações, nos coloca em contato com as estruturas concretas do mundo.

Assim, quando passamos ao âmbito da liberdade, vemos se desdobrar a mesma estrutura. Uma vez que é necessária a existência de “atos” que sustentem o fluxo contínuo do passar do tempo, sendo eles expressões da vida de um corpo, cujo surgimento pré-

pessoal (anônimo) impede que estes atos sejam compreendidos como um poder de constituição absoluta e de escolha ilimitada. Desta forma, a liberdade se expressa neste corpo, que está aberto a uma infinidade de possíveis, não se determinando puramente pelo exterior, pois ele não é uma coisa entre outras coisas, como também não se realizando plenamente a partir de suas iniciativas particulares, uma vez que ele se encontra situado no mundo. Com isso, o presente se torna um intermediário do Para Si e do Para Outrem, da individualidade e da generalidade. A individualidade passa a não mais ser compreendida como “subjetividade ociosa e inacessível”, mas como movimento que ao se identificar se realiza como presença ao mundo e a outrem.

Mas o que acontece quando os termos do jogo mudam? Como ficam os limites do negativo?

A partir dos anos 50 Merleau-Ponty mudará o foco da sua pesquisa, pois se na *Fenomenologia...* era conferida maior importância ao caráter situacional e as apreensões do sensível, mais tarde os estudos sobre a dimensão inter-relacional serão alargados, o social galga seu reconhecimento e esta mudança traz consigo uma pesquisa mais detalhada a respeito da linguagem. Quando a linguística de Saussure permite a Merleau-Ponty uma nova compreensão da relação entre signo e significação; uma relação diacrítica surge, na qual o signo não é tomado mais pela sua positividade do que pela sua diferença em relação aos demais termos, assim, a linguagem passa a ser indireta, alusiva e oblíqua. Aqui, o valor conferido a negatividade muda, o silêncio que antes advinha de uma consciência tácita do mundo, agora se faz falar numa linguagem que nunca o abarca. Visando uma continuação do trabalho realizado no mestrado, nos propomos, portanto, a compreender as implicações suscitadas por um questionamento mais profundo acerca da linguagem, utilizando o não-ser como fio condutor da nossa investigação, intentaremos por meio dele observar alguns deslocamentos conceituais surgidos no discurso merleau-pontiano, que implicam num alargamento dos limites encontrados na *Fenomenologia...* e a radicalização do papel da negatividade nas demais obras do autor.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

### Obras Principais:

MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*. Tradução de: Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *A natureza*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *As relações com o outro na criança*. Trad. José Carlos Lassi Caldeira e José Américo de Miranda. Belo Horizonte: SEGCP, 1984.

\_\_\_\_\_. *Elogio da Filosofia*. 3 ed. Lisboa: Guimarães editores, 1986.

\_\_\_\_\_. *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumés de cours 1948-1952*. Grenoble/Cynara, 1988.

\_\_\_\_\_. *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*. Trad. Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1990.

\_\_\_\_\_. *Parcours – 1935-1951*. Cynara/Verdier, 1997.

\_\_\_\_\_. *Parcours II*. Lagrasse : Verdier, 2000.

\_\_\_\_\_. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1957.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *La Prose du monde*. Paris: Gallimard, 1992.

\_\_\_\_\_. *A Prosa do mundo*. Trad. Paulo Neves. Edição e prefácio de Claude Lefort. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

\_\_\_\_\_. *Le Visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1979.

\_\_\_\_\_. *O visível e o invisível*. Trad. José A. Giannotti e Armando M. d'Oliveira. 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

\_\_\_\_\_. *L'institution, La Passivité : Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris : Belin, 2003.

\_\_\_\_\_. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris : VRIN, 2002.

\_\_\_\_\_. *Causeries 1948*. Établies et annotées par Stéphanie Ménasé. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

\_\_\_\_\_. *Conversas -1948*. Trad. Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *L'Œil et l'Esprit*. Paris: Gallimard, 1996.

\_\_\_\_\_. *O olho e o espírito*. Trad. Paulo Neves e Maria Ermantina. Prefácio de Claude Lefort e posfácio de Alberto Tassinari. São Paulo: Cosac & Naif, 2004.

\_\_\_\_\_. *Résumés de Cours: Collège de France 1952-1960*. Paris : Gallimard, 1968.

\_\_\_\_\_. *Sens et non sens*. Paris : Nagel, 1966.

\_\_\_\_\_. *Signes*. Paris: Gallimard, 1969.

### **Obras Secundárias:**

ALLOA, E. *La resistencia de lo sensible : Merleau-Ponty, crítica de la transparencia*. Buenos Aires : Nueva Visión, 2009.

BARBARAS, R. *De l'être du phénomène : sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble : Milon, 1991.

\_\_\_\_\_. *Le désir et la distance : introduction a une phénoménologie de la perception*. Paris : VRIN, 1999.

\_\_\_\_\_. *Le Tournant de l'expérience : recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris : VRIN, 1998.

BARBARAS, R. ; CARBONE, M. ; LAWLOR, L. *Merleau-Ponty: le réel et l'imaginaire*. Revista Chiasmi internacional (publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty), Vol. 5, Paris : VRIN, 2003.

\_\_\_\_\_. *Non-philosophie et philosophie*. Revista Chiasmi internacional (publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty), Vol. 3, Paris : VRIN, 2001.

BERNET, R. *Le sujet dans la nature: réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty*. IN.: *Merleau-Ponty: phénoménologie et expériences*. [textes réunis par Marc Richir et Etienne Tassin]. Grenoble: Millon, 1992.

BIMBENET, É. *Nature et Humanité*. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty. Paris : VRIN, 2004.

\_\_\_\_\_. *La structure du comportement "l'ordre humain" (Chap. III, 3) Merleau-Ponty*. Paris : Ellipses, 2000.

BORNHEIM, G. *Metafísica e finitude*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

- CARDIM, Leandro Neves. *A ambiguidade na Fenomenologia da Percepção de Maurice Merleau-Ponty*. Tese de doutorado defendida na USP, São Paulo, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Corpo*. São Paulo: Globo, 2009.
- CASSIRER, E. *Le langage et la construction du monde des objets*. Hamburg : Felix Meiner Verlag, 1933.
- CÉZANNE, P. *Correspondência*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- CHAUÍ, M. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Da realidade sem mistério ao mistério do mundo: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*. 2 ed. São Paulo : Brasiliense, 1981.
- DASTUR, F. *La phénoménologie en question*. Paris : VRIN, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Chair et langage*. Paris : Encre marine, 2001.
- DELCÒ, A. *Merleau-Ponty et l'expérience de la creation*. Paris : PUF, 2005.
- DUPOND, P. *La Réflexion Charnelle: la question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*. Bruxelles : OUSIA, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Vocabulário de Merleau-Ponty*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- FALABRETTI, E. S. *Merleau-Ponty: o sentido e o noção de estrutura*. IN.: *Estrutura, sistema, subjetividade*. Revista Dois Pontos, Vol. 5, número 1, p.153-192, abril de 2008.
- FERRAZ, M. S. A. *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas e Fapesp, 2006.
- \_\_\_\_\_. *O realismo metafísico de Merleau-Ponty*. IN. Cadernos de História e Filosofia da Ciencia. Cadernos Vol.17 (1). São Paulo: UNICAMP, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo: Tese de Doutorado, USP, 2008.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- \_\_\_\_\_. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

- HERÁCLITO. *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. Col. Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996,
- HERDER, J. G. *Ensaio sobre a origem da linguagem*. Trad. José M. Justos. Lisboa: Antígona, 1987.
- HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida/São Paulo: Idéias & Letras, 2006.
- LEFORT, C. *Sur une colonne absente : écrits autour de Merleau-Ponty*. Paris : Gallimard, 1978.
- MERCURY, Jean-Yves. *Approches de Merleau-Ponty*. Paris : L'Harmattan, 2001.
- MICIELI, C. *Foucault y la fenomenología : Kant, Husserl, Merleau-Ponty*. Buenos Aires : Biblos, 2003.
- MOURA, A. De C. *Entre o Ser e o Nada: a dissolução ontológica na filosofia de Merleau-Ponty*. Tese de doutorado defendida na USP, São Paulo: 2010.
- \_\_\_\_\_. *Liberdade e situação em Merleau-Ponty: uma perspectiva ontológica*. São Paulo: Humanitas, 2010.
- MOURA, C. A. R. *Racionalidade e Crise: Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.
- MOUTINHO, L. D. S. *Razão e Experiência: Ensaio sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: Unesp, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Tempo e sujeito: o transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty*. Curitiba: Revista Dois Pontos, V.1, n.1, p.11-57, 2004.
- \_\_\_\_\_. *O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade*. IN: Kriterion, Belo Horizonte, Vol. 45, número 110, Jul./Dez., 2004.
- MÜLLER, M. J. *Merleau-Ponty acerca da expressão*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado defendida na UFRJ, Rio de Janeiro, 2002.
- NETO, B. P.; MOUTINHO, L. D. S. *Estrutura, sistema, subjetividade*. Revista Dois Pontos, Vol. 5, número 1, abril de 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- ORLANDI, L. B. L. *A voz do intervalo: introdução ao estudo do problema da linguagem na obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Ática, 1980.

- RAMOS, S. de S. *A prosa de Dora: Uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty*. Tese de doutorado defendida na USP, São Paulo, 2009.
- RICHIR, M.; TASSIN, E. *Merleau-Ponty: phénoménologie et expériences*. [textes réunis]. Grenoble: Millon, 1992.
- SIVIERO, J. M. *Para além do corpo-objeto e da representação intelectual: como Merleau-Ponty redescobre o corpo como veículo da existência*. IN.: Cadernos Espinosanos/ Estudos sobre o século XVII. Vol. XXIII, São Paulo: FFLCH-USP, Jul-Dez de 2010, p.187-214.
- SAINT AUBERT, E. *Du lien des êtres aux éléments de l'être : Merleau-Ponty au tournant des années 1945-51*. Paris: VRIN, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Le scénario cartésien : recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. Paris : VRIN, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*. Paris: VRIN, 2006.
- SARTRE, J.-P. *Ser e nada*. Trad. Paulo Perdigão. 12 ed. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O que é literatura?* . Trad. Carlos Felipe Moisés, São Paulo: Ática, 1989.
- SULZER, J. G. Observações sobre a influência recíproca da razão sobre a linguagem, e da linguagem sobre a razão. [texto disponibilizado em aula do Prof. Marcio Suzuki]
- VALVERDE, M. *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008.
- VERISSIMO, D. S. *Posição e crítica da função simbólica nos primeiros trabalhos de Merleau-Ponty*. Tese de doutorado defendida na USP, Ribeirão Preto, 2009.
- WAELEHENS, A. De. *Une philosophie de l'ambiguïté: le existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. 3 ed. Belgique : Louvain, 1968.
- WALTON, G. R. *La paradoja cuerpo natural – cuerpo cultural*. IN.: Corpo e existência. Organização de Dagmar Silva Pinto de Castro; et al. São Bernardo do Campo: UNESP – FENPEC, 2003.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

Versão definitiva aprovada pelo orientador Professor Doutor Luiz Damon Santos Moutinho  
\_\_\_\_\_ em 12/03/2012

MARIANA CABRAL TOMZHINSKY SCARPA

O NÃO-SER E O SIMBÓLICO NAS PRIMEIRAS OBRAS DE MERLEAU-PONTY